

مِنَا إِلِكُ الْإِفْهَامِ



إِلَى

آيَاتُ الْحُكْمِ

لِلْعَلَامَةِ الْفَهَامِ الْفَاضِلِ الْجَوَادِ الْكَاطِبِ

المتوفى أواسط القرن الحادى عشر

علق عليه وأخرج احاديثه



المحقق البارع العلم الحجة الشيخ محمد باقر

(شريف زاده رضوان الله عليه)

صححه وحققه

محمد الباقر البهبودى

عَنْ نَبِيِّ الْمَكْنُونِ تَضَوَّى

تهران - سوق بين الحرمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تتمة كتاب النكاح

النوع السادس

فى روافع النكاح و هو اقسام :

الاول الطلاق و فيه آيات .

الاولى : [الطلاق : ١] « يا ايها النبى » خاطبه وأراد أمته ^(١) معه ﷺ لانه رئيسهم المرجوع اليه فى أحكامهم وأفعالهم وأحوالهم كما هو المتعارف فى الرؤساء ، يخاطبون ويراد جميع رعييتهم ، وعن الجبائى ^(٢) تقديره : يا ايها النبى قل لأمتك « اذا

(١) وانظر النوع الثانى والاربعين من كتاب البرهان للزركشى فى وجوه المخاطبات والخطاب فى القرآن ج ٢ من ص ٢١٧ الى ص ٢٥٣ ، والنوع الحادى والخمسين من الاتقان ج ٢ من ص ٣٢ الى ص ٣٦ ، وخاتمة كتاب جواهر القرآن فى علوم الفرقان للمحافظ التبريزى .

(٢) رواه عنه فى المجمع ج ٥ ص ٣٠٣ وهو الموافق لما فى التفسير المنسوب الى على بن ابراهيم فى تفسيره (ط ايران ص ١٣١٥ قال : المخاطبة للنبي (ص) والمعنى الناس وهو ما قال الصادق (ع) : ان الله بعث نبيه باياك أعنى و اسمعى يا جارة ، و نقله عنه فى البرهان ج ٤ ص ٣٤٥ ، ونور الثقلين ج ٥ ، ص ٣٤٧ ؛ و روى الشيخ فى التبيان ج ٢ ، ص ٦٨٣ عن ابن عباس انه قال : نزل القرآن باياك أعنى و اسمعى يا جارة .

وفى تفسير القرطبى ج ١٧ ، ص ١٤٨ .

« اذا اراد الله بالخطاب المؤمنين لاطفه بقوله : يا ايها النبى ، فاذا كان الخطاب باللفظ والمعنى معاً قال : يا ايها الرسول ، وقيل : المراد نداء النبى تعظيماً ثم ابتدء . انتهى . ←

طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ ، أَرَدْتُمُ طَلَاقَهُنَّ ، واطلاق الفعل على الارادة القريبة منه كثير ، ومن ثمَّ أُعْطِيَ المشارف حكم الشارح فى الفعل ، كما أُعْطِيَ حكم الماشى الى الصلوة حكم المصلّى ، كذا فى الكشف ^(١) و اعتراض بعضهم لوجه له ، و الفرق بين الوجهين أنه على الثانى يكون النبىُّ ﷺ خارجاً عن الحكم .

قال الشيخ فى التبيان ^(٢) : وأجمعت الأمة على أن حكم النبىِّ ﷺ وحكم أمته فى الطلاق واحد .

«فطلقوهن لعدتهن» التام للتأमित ^(٣) مثلها فى «أقم الصلوة لدلوك الشمس»

→ قلت : و ما ذكره اخيراً مثل الوجوه التى نقل فى ذلك . وقد ذكرنا ابتداء استعمال اياك أعنى واسمعى بإجاره فى تعليقاتنا على كنز العرفان ج ١ ، ص ١٢٩ . وقد نظم امثال الميدانى الشيخ ابراهيم الاحدب فقال فى ج ١ ، ص ٤٠ :

يا نفس وعظى لك بالاشارة اياك أعنى و اسمعى يا جارة

(١) انظر الكشف : ج ٢ ، ص ٥٥٢ .

(٢) انظر التبيان : ج ٢ ، ص ٦٨٣ طبعة ايران .

(٣) هكذا فى نسختنا المخطوطة من مسالك الافهام ، وفى الكنز ج ٢ ، ص ٢٥٠ :

للتأقبت والمعنى واحد فان الامت والتأमित بمعنى التقدير و يقال الى اجل مأموت اى موقوت والاقبت باللقاف لفة فى الوقت صححه جماعة ، أو ابدال ، او لحن . والتأقبت كالتوقيت . وفى المجمع ج ٥ ، ص ٤١٤ عند شرح القراءة من الآية ١١ من سورة المرسلات واذا الرسل اقتت : وقرء أبو جعفر بالواو والتخفيف وقرء أهل البصرة غير رويس بالواو والتشديد وقرء الباقون اقتت بالالف وتشديد القاف .

وفى كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع لابی محمد مكى بن أبى طالب القيسى ج ٢ ، ص ٣٥٧ : « اقتت قراءة أبو عمرو بالواو لانه من الوقت فهو الاصل اذفاء الفعل واو ، وقرء الباقون بهزمة مضمومة بدلا من الواو لا نضمامها وهى لفة فاشية فالواو اذا انضمت اولا او ثالثة و بعدها حرف او حرفان فالبدل فيها مطرد و ذلك نحو أجوه و ادؤر » . انتهى

وفى نثر المرجان ج ٧ ، ص ٦١ بعد نقل القرائتين .

« واما رسمه فبالالف بالاتفاق على ما صرح به الدانى حيث قال فى وقعت القراءة من ائمة القراء على غير مرسومهم و كذا قرائته اى قراءة أبى عمرو فى المرسلات : واذا الرسل

و المعنى طلقوهن في زمان عدّتهنّ ، اى في زمان يصحّ احتسابه من العدة ، وهو الطهر الذى لم يواقعها فيه ، فانّ طهر الواقعة ليس من العدة اجماعاً فخرج عن كونه مراداً ، والطلاق في الحيض لا يكون مأموراً به بل منهى عنه باتفاق الاُمة ، فلم يبق إلا الطهر الذى لم يواقعها فيه ، و يكون العدة الطهر على ما ذهب اليه أصحابنا و تابعهم الشافعية فيه .

و ما ذهب اليه في الكشف من أنّ المعنى : فطلقوهن مستقبلات لعدّتهنّ^(١) ،

وقتت بالواو من الوقت وذلك في الامام ، وفي كل المصاحف بالالف « انتهى .
ثم قال في نثر المرجان : ولا يقدح في القراءة بانها لا يساعدها الرسم لان القراءة بعد صحة النقل و موافقة العربية لاضرير لها بمخالفة الرسم على انه نقل رسمه بالواو ايضاً قليلاً كما يدل عليه قول الجزري في هامش مصحفه : و كذا هو في اكثر المصاحف انتهى
يعنى بالهمزة يد ان الهمزة كافية في قرائته بالواو كما ان كسرة الجيم من جأى في سورة الفجر كافية في قرائته بالياء مع انه رسم بالالف . هذا ماسنح لى في توجيه المقام والله الموفق .
ثم اختلفوا في القاف فخففها أبو جعفر بخلاف عنه اذا قرء بالواو وقرء الباكون بتشديد القاف من باب التفعيل فيصير فيه ثلاث قراءات بالهمزة مع التشديد ، وبالواو مع التشديد والتخفيف ، و بتطويل تاء التأنيث ساكنة على الوجوه ، وقرء ووقت بواوين و اشباع الاولى وتخفيف القاف على زنة فوعلت من باب المفاعلة من المواقة كذا في القاموس ولا يساعده الرسم « انتهى ما في نثر المرجان و نقل في القرطبي ج ١٨ ، ص ١٥٢ عن الجرجاني كون اللام بمعنى فى مثل لاوّل الحشر .

(١) انظر الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٢ . و قال ابن المنير في الانتصاف :

قال أحمد : حمل (بصيغة الماضى والمقصود الزمخشري) القراءتين المستفيضة والشاذة على ان وقت الطلاق هو الوقت الذى تكون العدة مستقبلة بالنسبة اليه ، وان ذلك معنى المستقبل فيها ونظر اللام فيها باللام في قولك مؤرخاً الليلة : الليلة بقيت من المحرم و انما يعنى ان العدة بالحيض ، كل ذلك تحامل لمذهب أبى حنيفة فى ان الاقراء الحيض ولا يتم له ذلك . فقد استدلل أصحابنا بالقراءة المستفيضة وأكدوا الدلالة بالشاذة على ان الاقراء الاطهار .

ووجه الاستدلال لها على ذلك ان الله تعالى جعل العدة و ان كانت فى الاصل مصدراً ظرفاً للطلاق المأمور به وكثيراً ما تستعمل العرب المصادر ظرفاً مثل خفوق النجم ، و مقدّم

كقولك : لغيته لثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلاً لثلاث فتكون العدة الحية الثالثة ، فبعيد عن الظاهر وتقديره فى الكلام لايساعد عليه دليل واضح .
وتأييده بقراءة «فى قبل عدتهن» ^(١) بعيد ، لأن القراءة الشاذة لاعمل عليها

الحاج و اذا كانت العدة ظرفاً للطلاق المأمور به و زمانه هو الطهر وفاقاً فالطهر عدة اذا .
و نظير اللام هنا على التحقيق اللام فى قوله : و يا ليتنى قدمت لحيوتى . وانما تمنى ان لو عمل عملاً فى حياته . و قرائته عليه السلام فى قبل عدتهن تحقق ذلك فان قبل الشئ جزء منه و فى صفة مسح الرأس فاقبل بهما وادبر اى مسح قبل الرأس وهو مقدمها فيحنث قبل العدة جزء منها وهو الطهر .

(١) هذه القراءة رواها مسلم عن ابن عمر كما فى الصحيح بشرح النووى ج ١٠ ، ص ٦٩ ، وكذا أبو داود فى السنن انظر ج ٢ ، ص ٣٤٢ ، الرقم ٢١٨٥ طبع مطبعة السعادة بتحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد ، وعون المعبود ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، والنسائى ج ٦ ، ص ١٣٩ .

و فى الدر المنثور ج ٦ ، ص ٢٢٩ : وأخرج عبد الرزاق فى المصنف و ابن المنذر و الحاكم و ابن مردويه عن ابن عمر ان رسول الله (ص) قرء فى قبل عدتهن ، و نقل هذه القراءة فى المجمع ج ٥ ، ص ٣٠٢ عن ابن عباس و ابي بن كعب و جابر بن عبد الله و زيد بن على و جعفر بن محمد و مجاهد ، ونقله عن المجمع فى فلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢١٩ وفى نور الثقلين ج ٥ ص ٣٤٨ .

وفى الخازن ج ٤ ص ٢٧٨ : وكان ابن عباس وابن عمر يقرآن : فطلقوهن فى قبل عدتهن و نقل الطبرى القراءة ج ٢٨ ، ص ٢٩ و ٣٠ عن ابن عباس و مجاهد .

وفى تفسير ابن كثير ج ٤ ، ص ٣٨٧ رواية قراءة فى قبل عدتهن عن ابن عمر .
و نقل الالوسى فى ج ٢٨ ، ص ١١٢ عن ابن عباس وابن عمر فى رواية عنهما انهما قرءا لقبل عدتهن . و نقله فى الدر المنثور ايضاً عن مجاهد . وفى الالوسى قرائته عن ابن مسعود لقبل طهرهن و فى اللسان ايضاً نقل رواية لقبل طهرهن .

وفى السنن للبيهقى ج ٧ ، ص ٣٢٣ عن ابن عمر رواية فى قبل عدتهن ولقبل عدتهن و عن ابن عباس رواية قبل عدتهن و لقبل عدتهن ، و عن مجاهد لقبل عدتهن .
ثم القبل على ما ضبط اعرابه فى بعض ما مر من المصادر قبل بضمين ، وصرح به فى

ولاحجة بها ، لعدم كونها كتاباً ولا سنةً على ما ثبت في الاصول .
ولو سلم فهي محمولة على ما قلناه ، فإن قول القائل : ثلاث بقين من الشهر
معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبهِ ، فكذا معنا فطلقوهن بحيث يحصل
الشروع في العدة عقيبهِ ، ولما كان الاذن في التطليق حاصلًا في جميع زمان الطهر
وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة ، ويؤيد ذلك ورود
التعبير به في بعض رواياتنا مراداً به ما قلناه كما يعلم ذلك من لاحظ الأخبار .
فتلخص مما ذكرناه أن الطلاق في الحيض غير صحيح وانما الصحيح منه
ما وقع في الطهر المعلوم ، والقاضي وافقنا في بعض ما نقول ^(١) وخالفنا في بعض

عون المعبود وفي اللسان قبل بضم القاف و سكون الباء ، وفي نثر المرحان ج ٧ ، ص ٣٨٠
بكسر القاف و فتح التاء . فلو صح القراءة فالوجوه الثلاثة بمعنى .

قال في المقاييس ج ٥ ، ص ٥١ : القاف و الباء و اللام اصل واحد صحيح تدل
كلمة كلها على مواجهة الشيء للشيء ثم سرد ما يتفرع عليه بعد ذلك ، و قال في ص ٥٤ :
فاما قبل الذي هو خلاف بعد فيمكن أن يكون شاذاً عن الاصل الذي ذكرناه وقد يتمحل له بان
يقال : هو مقبل على الزمان وهو عندنا الى الشذوذ أقرب .

ثم انه قد تقدم بيان ابن المنير في الانتصاف بان هذه القراءات لا تؤيد ما ادعاه الزمخشري
لتأييد مذهب ابي حنيفة من أن العدة بالحيض .

(١) انظر البيضاوي (ج ٤ ، ص ٢٠٦ طبعة مصطفى محمد) و ذكر ان اللام في الازمان
و ما يشبهها للتأنيث . و اعترض في حاشية الكازروني عليه بان هذا الحكم فيما يشبهها صحيح
و اما في الاوقات انفسها فلا اذيلزم تكرار الوقت مرتين احدهما اللام دلت على الوقت ،
و الثاني نفس الوقت ، والظاهر ان يقال : اللام في الاوقات بمعنى في .

و ذكر نظير هذا الاعتراض في تفسيره لاية ١٨٧ من سورة الاعراف (لا يجليها لوقتها الا هو)
في ج ٢ ، ص ٢٥٣ حيث ذكر البيضاوي ان اللام للتأنيث كاللام في قوله : لدلوك الشمس .
فاعترض عليه الكازروني : بانه يلزم تكرار الوقت اذا الوقت مذكور صريحاً و اللام أيضاً تفيد
بخلاف قوله لدلوك الشمس اذا لا يلزم منه التكرار .

ثم قال : و الوجه أن يقال ان اللام ههنا بمعنى في كما قوله : يا ليتني قدمت لحيوتي فانها —

قال فى تفسيره : وظاهره يدل على أن العدة بالأطهار ، وإن طلاق المعتدة بالأقراء ينبغى أن يكون فى الطهر وأنه يحرم فى الحيض من حيث إن الأمر بالشئ يستلزم النهى عن ضده ولا يدل على عدم وقوعه إذ النهى لا يستلزم الفساد ، كيف وقد صح أن ابن عمر^(١) لما طلق امرأته حايضاً أمره رسول الله ﷺ بالرجعة وهو سبب نزولها . قلت : ما ذكره من كون العدة بالأطهار صحيح على ما عرفت ، والمراد بقوله :

ينبغى أن يكون فى الطهر ، الوجوب ، واطلاق لفظ ينبغى على الواجب دابر على السنة الفقهاء ، وكون الأمر بالشئ يستلزم النهى عن ضده مسلم ، فإن المأمور به الطلاق فى العدة وهو الطهر ، وهو يستلزم النهى عن الطلاق فى الحيض .

أما أدعائه عدم الدلالة على عدم وقوعه فلا يخفى ما فيه أما أولاً فليكون النهى يقتضى الفساد مطلقاً كما ذهب إليه جماعة من الأصوليين من أصحابنا ومن العامة ، واختاره شيخنا أبو جعفر فى كتبه وصرح فى التبيان هنا باقتضائه فساد المنهى عنه . وأما ثانياً فليكون الفساد معلوماً من الآية فأنه تعالى يبين للطلاق وقتاً معلوماً أمر بوقوعه فيه ، وهو الوقت الخاص الصالح للعدة كما هو مقتضى لام التوقيت على ما عرفت ، فكانته قال : إذا اردتم الطلاق الصحيح فالواجب عليكم إيقاعه فى وقت يصح فيه العدة ، وهو الطهر لا الحيض ، وهذا يقتضى أن لا يصح فى غيره ، إذ هو بمثابة وقوع الشئ فى غير وقته المحدود له شرعاً ، وصحته يتوقف على الدليل .

وما ذكره من الاستدلال برواية ابن عمر ، غير واضح الدلالة ، فإننا لانسلم أن المراد بالرجعة فيها الرجعة الشرعية المستحقة بعد طلاق صحيح ، بل الظاهر أنها

بمعنى فى .

(١) هذا الحديث يوجد فى كتبهم بحد لا يحتاج الى بيان المصدر ، وأخرجه فى الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٣ وقال ابن حجر فى تخرجه : متفق عليه أما الكلام فى معنى المراجعة المأمور بها والحق مع المصنف ، وسنقل ان شاء الله كلام ابن القيم الجوزية وقد اوضح بأنهم تبين عدم دلالة الأمر بالمراجعة على الصحة وإن كان ما افاده المصنف أيضاً تماماً أنهم التمام لا يكاد يتوهم عليه أقل غبار فنور الله مضجعه الشريف .

بالمعنى اللغوى الذى لم يتقدمه طلاق صحيح ، فان من طلق فاسداً واعتزل زوجته بعد الطلاق صح أن يقال له راجعها ، بناءً على عدم صحة الطلاق .
وبدل على ما قلناه صحيحة الحلبي^(١) . عن أبى عبد الله عليه السلام الى أن قال: ورد

(١) المروى عن الحلبي فى المسئلة حديثان .

الاول - المروى بتمامه فى الوسائل ج ١٥ ، ص ٢٧٧ الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ٣ المسلسل ٢٧٩١٢ . وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى ، عن ابن مسكان ، عن محمد الحلبي قال : قلت لابي عبدالله (ع) : الرجل يطلق امرأته وهى حائض ؟ - قال : الطلاق على غير السنة باطل . قلت : فالرجل يطلق ثلاثاً فى مقعد ؟ - قال : يرد الى السنة .

وهو فى الكافي طبع سنة ١٣١٥ ، ج ٢ ، ص ٩٧ باب من طلق لغير السنة الحديث ٣ وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٥٨ ، وفى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٨ ، الرقم ١٤٤ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٤٩ ، وفى المرأة ج ٤ ، ص ٣ وفيه انه مجهول كالصحيح .

والسر فى تعبيره هذا انهم اختلفوا فى محمد بن اسماعيل الراوى فى الكافي عن الفضل بن شاذان من هو : هل هو ابن يزيح كما قاله بعض الاعلام و ان كان بعيداً ، او هو البرمكى كما اختاره شيخنا البهائى قدس سره ، او هو النيشابورى كما اختاره المعلم الثالث المحقق الداماد قدس سره ولعله الاقوى ، و اشرنا الى ما أفاده الداماد فى تعاليفنا على المجلد الاول من هذا الكتاب ج ١ ، ص ١٣١ .

و على اى فالذى يتضح من تضاعيف أحاديث الكافي انه كان عنده كتاب الفضل بن شاذان و يذكر الطريق على ما هو دأبهم لاتصال الحديث و عليه فالحديث مروى عن كتاب الفضل بن شاذان الموجود عند الكليني فهو معدود من الصحاح ولذا عبر عنه المجلسى قدس سره بانه مجهول كالصحيح والاصح عندى التعبير عنه بالصحيح .

الحديث الثانى - المروى عن الحلبي ما رواه بتمامه فى الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٧ ، ج ١٥ ، ص ٢٧٨ ، المسلسل ٢٧٨ : و عن على بن ابراهيم عن ابيه ، عن ابن أبى عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبى عبدالله (ع) قال : من طلق امرأته ثلاثاً فى مجلس وهى حائض فليس بشيء ، وقد رد رسول الله (ص) طلاق عبدالله بن عمر ، اذ طلق امرأته ثلاثاً وهى حائض ، فأبطل رسول الله (ص) ذلك الطلاق وقال : كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله ، و قال : لا طلاق الا فى عدة .

رسول الله ﷺ طلاق عبد الله بن عمر إذ طلق امرأته ثلاثاً وهي حايض ، فأبطل رسول الله ﷺ ذلك الطلاق وقال : « كل شيء خالف كتاب الله فهو رد إلى كتاب الله » وقال : « لا طلاق إلا في عدّة » ونحوها من الأخبار الدالة على ذلك ^(١) .

ويؤيد ما قلناه أنه لو كان الطلاق وقع صحيحاً ، لما امره بالرجعة ، إذ لا معنى للامر بمراجعة امرأة مطلقة بطلاق صحيح تحقق به المفارقة ، وإن فعل حراماً ، إذ لم يصر ذلك سبباً في الرجوع بعد وقوعه صحيحاً .

على أننا نقول إذا كان سبب نزول الآية طلاق ابن عمر في الحيض كما ادّعاء

و ترى الحديث في الكافي طبعة سنة ١٣١٥ ، ج ٢ ، ص ٩٨ ، باب من طلق لغير السنة الحديث ١٥ وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ٦٠ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ٥٥ ، الرقم ١٧٩ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٨٨ الرقم ١٠١٨ ، والوافي الجزء ١٢ ، ص ١٥٠ . ولم ينقله في الوافي الا عن الكافي والتهذيب ولعله نسيان من المطابع والا فصاحب الوافي أجل شأناً من أن ينساه .

وعلى كل فترى الحديث في المرأة ج ٤ ، ص ٤ وحكم بحسن الحديث وذلك لكون ابراهيم بن هاشم في طريقه والمظاهر ان مراد المصنف هنا هو الحديث الثاني لانه عبر فيه بقوله : الى أن قال وقد رد رسول الله الخ وانما هو في الحديث الثاني فهو تصديق بكون الاحاديث التي في طريقها ابراهيم بن هاشم معتبرة بل تعبيره يشعر بصحتها .

ثم ان الشيخ ذكر في كتابيه بعد نقل الحديث : انه يحتمل ايضاً ان يكون قوله : ليس بشيء في كونه طلاقاً ثلاثاً لان ذلك قد بينا انه يرد الى الواحدة .

قلت : نعم قد بينا في تعاليفنا على كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ان صيغة الطلاق بالثلاث المرسلة تقع واحدة لان صيغة الطلاق بعد ان وقعت من الزوج لا تكون الضميمة موجبة لبطانها بل تكون مؤكدة لها او لغواً من القول لان الواقعة على ما في رواية الحلبي كون الطلاق في حال الحيض فيكون باطلا سواء اوقع واحداً او ثلاثاً .

نعم التعبير في الحديث الاول في الطلاق الثلاث في مقعد بانه يرد الى السنة يفيد ان الطلاق الثلاث في الطهر الغير الموافقة يرد الى السنة ولازمه وقوعه واحدة .

(١) انظر الوسائل ومستدرک الوسائل كتاب الطلاق ترى الاخبار الدالة على ذلك بالغة

اكثر من حد التواتر .

فَالْآيَةُ وَإِنْ افادت التحريم في الحيض فقط من دون الفساد ، لم يكن للأمر بالرجوع وجه لوقوعه مـحـيـحاً ، والتـحـرـيـم انـمـاعـلـم بـعـد النـزول ، فـلا وـجـه لـلـحـكـم بـتـحـقـقـه قـبـل ، فتـعـيـن أن يـكـون الأـمـر بـالـرـجـوع لـيـس إلـآ لـعـدم الصـحـة .

و يزيد تأييداً لما ^(١) قلناه ذهب سعيد بن المسيب و جماعة من التابعين الى عدم صحة الطلاق الواقع في الحيض كما نقله في الكشف عنهم .
وبالجملة فالنكاح عصمة في الشرع ^(٢) ثابتة بالنص والاجماع وارتفاعها بتوقف

(١) انظر الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٤ .

(٢) وخلاصة الكلام في المسئلة انه قد أجمع اهل الاسلام قاطبة على كون الطلاق في حال الحيض للمرأة المدخول بها وفي الطهر الذي وقع فيه المواقعة منهياً عنه ، ولكنهم اختلفوا في أنه هل يقع مع ذلك الفرقة ويصح الطلاق او لا يقع ويكون الطلاق باطلاً فالشيعة الامامية متفقون على بطلان الطلاق وهم مجمعون على ذلك لم يشذ منهم أحد .

و أما غيرهم فلا كثرون على صحته مع كون الفعل حراماً : و روى في الكشف عن سعيد بن المسيب و جماعة بطلانه والمروى عن ابن عليه ايضاً البطلان و به قال ابن حزم وابن تيمية و أصر عليه ابن القيم الجوزية ، و اما من الزيدية فقد قال به القاسمية على ما نقله في نيل الاوطار ، ج ٤ ؛ ص ٢٣٦ .

وقد مال اكثر المتأخرين من أهل السنة ايضاً الى البطلان وقد أفتى به الشيخ الفقيه الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الازهر . راجع الفتاوى الفقهية ، ص ٣١٠ ، و كتابه الاسلام عقيدة و شريعة ص ١٨٧ ، و رسالة الاسلام ، العدد الاول من السنة الحادية عشر ، ص ١٠٨ .
وقد أفتى ابن تيمية ايضاً ببطلان طلاق الحائض فقال في ج ٣ ، ص ٣٢ من الفتاوى الكبرى آخر الصحف : « ولا ريب ان الاصل بقاء النكاح ولا يقوم دليل شرعى على زواله بالطلاق المحرم بل النصوص والاصول يقتضى خلاف ذلك » انتهى .

و قال في ج ٥ من الفتاوى الكبرى ، ص ٥٤٩ :

« والطلاق في زمن الحيض محرم لاقتضاء النهي الفساد ولانه خلاف ما أمر الله به وان طلقها في طهر أصابها فيه حرم ولا يقع ، ويقع من ثلاث مجموعة او متفرقة بعد الدخول واحدة » . انتهى .

ولا بن القيم الجوزية بيان مبسوط في المسئلة من ض ٢٢ الى ٥١ ، ج ٢ من كتابه زاد

على الطلاق الصحيح الوارد في الشرع ، و هو إنما دلّ على صحته في وقت يصلح للعدّة أعنى زمان الطهر ، ولم يدلّ دليل على صحة الطلاق الواقع في الحيض المنهي عنه بالنص والاجماع ، فيبقى على حكم الاصل و هو المطلوب .

المعاد المطبوع مستقلاً في سنة ١٣٦٩ بمطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاه .

قد تعرض للأدلة من جهة مبادئ أهل السنة أنفسهم وأوضح حكم المسئلة من ان مقتضى الأدلة من طرق أهل السنة الفساد .

ويعجبنا أن ننقله بعين عبارته ، ولا تضاح المسئلة نعقبه بذكر ما يلزم ذكره من مصادر ما اشار اليه من الاحاديث ليتضح أن حكم المسئلة من جهة مباني أهل السنة ايضاً الفساد بآتم وضوح .

وليعلم ان زاد المعاد قد طبع بهامش شرح المواهب اللدنية للزرقاني و هذا البحث تراه في هامش الكتاب المذكور من ج ٧ ؛ ص ١٣٠ الى ص ١٥٦ فمن لم يكن عنده النسخة المطبوعة بمطبعة مصطفى البابي الحلبي يمكنه المراجعة الى هامش شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ج ٧ يرى ما نقلناه عن ابن القيم بتمامه فنقول :

قال ابن القيم الجوزية في ص ٤٣ ج ٤ من كتابه (زاد المعاد في هدى خير العباد) طبعه مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٦٩ :

« واختلفوا في وقوع المحرم من ذلك وفيه مسئلتان :

المسئلة الاولى - الطلاق في الحيض او في الطهر الذي واقعه فيه .

المسئلة الثانية - في جمع الثلاث . ونحن نذكر المسئلتين تحريراً و تقريراً كما ذكرناهما تصويراً . و نذكر حجج الفريقين و منتهى أقدام الطائفتين مع العلم بان المقلد المتعصب لا يترك قول من قلده ولو جائه كل آية ، و ان طالب الدليل لا يآتم بسواه و لا يحكم الا اياه و لكل من الناس مورد لا يتعبده و سبيل لا يتخطاه و لقد عذر من حمل ما انتهت اليه قواه و سعى الى حيث انتهت خطاه .

فاما المسئلة الاولى فان الخلاف في وقوع الطلاق المحرم لم يزل ثابتاً بين السلف و الخلف و قدوهم من ادعى الاجماع على وقوعه و قال بمبلغ علمه و خفى عليه من الخلاف ما اطلع عليه غيره . وقد قال الامام أحمد : من ادعى الاجماع فهو كاذب ، و ما يدريه لعل الناس اختلفوا كيف و الخلاف بين الناس في هذه المسئلة معلوم الثبوت عن المتقدمين و المتأخرين .

قال محمد بن عبد السلام الخشني : حدثنا محمد بن بشار ، حدثنا عبد الوهاب بن عبد الحميد الثقفي ، حدثنا عبد الله بن عمر ، عن نافع مولى ابن عمر ، عن ابن عمر (رض) انه

قال في رجل يطلق امرأته وهي حائض قال ابن عمر : لا يعتد بذلك . ذكره أبو محمد بن حزم في المحلى باسناده اليه .

و قال عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن ابن طاووس عن ابيه انه قال : كان لا يرى طلاقاً ما خالف وجه الطلاق ، وجه العدة ، وكان يقول : وجه الطلاق ان يطلقها طاهراً من غير جماع و اذا استبان حملها .

و قال الخشني : حدثنا محمد بن المشي ، حدثنا عبد الرحمن بن مهدى ، حدثنا همام بن يحيى ، عن قتاده عن خلاص بن عمرو انه قال في الرجل و هو يطلق امرأته و هي حائض قال : لا يعتد به .

قال أبو محمد بن حزم : و العجب من جرأة من ادعى الاجماع على خلاف هذا وهو لا يجد فيما يوافق قوله في امضاء الطلاق في الحيض اوفى طهر جامعها فيه كلمة عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم غير رواية عن ابن عمر قد عارضها ما هو احسن منها عن ابن عمر ، و روايتين متناهيتين عن عثمان و زيد بن ثابت رضى الله عنهما :

احديهما رويها من طريق ابن وهب عن ابن سمان عن رجل اخبره : ان عثمان بن عفان رضى الله عنه كان يقضى في المرأة التي يطلقها زوجها و هي حائض : انها لا تعتد بحيضتها تلك و تعتد بعدها بثلاثة قروء .

قلت : و ابن سمان هو عبد الله بن زياد بن سمان الكذاب و قد رواه عن مجهول لا يعرف .

قال أبو محمد : و الاخرى من طريق عبد الرزاق عن هشام بن حسام عن قيس بن سعد مولى علقمة عن رجل ساء عن زيد بن ثابت انه قال فيمن طلق امرأته و هي حائض : يلزمه الطلاق و تعتد بثلاث حيض سوى تلك الحيضة .

و قال ابو محمد : بل نحن اسعد بدعوى الاجماع ههنا و ولو استجزنا ما يستجيزون ونعوذ بالله من ذلك وذلك انه لا خلاف بين احد من اهل العلم قاطبة ومن جملتهم جميع المخالفين لنا في ذلك ان الطلاق في الحيض اوفى طهر جامعها فيه بدعة ، فاذا كان لاشك في هذا عندهم فكيف يستجيزون الحكم بتجوز البدعة التي يقرن أنها بدعة وضلالة ؟ أليس بحكم المشاهدة مجيز البدعة مخالفاً لاجماع القائلين بانها بدعة .

قال ابو محمد : و حتى لو لم يبلغنا الخلاف لكان القاطع على جميع اهل الاسلام بما

• • • • •

لايقين عنده ولا بلغه عن جميعهم كاذباً على جميعهم .

قال المانعون من وقوع الطلاق المحرم : لايزال النكاح المتيقن الا يبين مثله من كتاب اوسنة اوجامع متيقن فاذا اوجدتمونا واحداً من هذه الثلاثة رفعنا حكم النكاح به ولا سبيل الى رفعه بغير ذلك . قالوا : كيف والادلة المتكاثرة تدل على عدم وقوعه فان هذا طلاق لم يشرعه الله تعالى البتة ولاأذن فيه فليس من شرعه فكيف يقال بنفوذه وصحته .

قالوا : و انما يقع من الطلاق ما ملكه الله تعالى للمطلق ولهذا لايقع به الرابعة لانه لم يملكها اياه ومن المعلوم انه لم يملكه الطلاق المحرم ولا اذن فيه فلايصح ولا يقع . قالوا : ولو وكل وكيلاً ان يطلق امرأته طلاقاً جائزاً فلو طلق طلاقاً حراماً لم يقع لانه غير مأذون فيه فكيف كان أذن المخلوق معتبراً فى صحة ايقاع الطلاق دون اذن الشارع ، ومن المعلوم ان المكلف انما يتصرف بالاذن فما لم يأذن به الله و رسوله لا يكون محلاً للتصرف البتة .

قالوا : وايضاً فالشارع قدحجر على الزوج أن يطلق فى حال الحيض او بعد الوطى فى الطهر فلوصح طلاقه لم يكن لحجر الشارع معنى و كان حجرالقاضى على من منعه التصرف اقوى من حجر الشارع حيث يبطل التصرف بحجره . قالوا : ولهذا ابطنا البيع وقت النداء يوم الجمعة لانه يبيع حجرالشارع على بائعه هذا الوقت فلايجوز تنفيذه و تصحيحه .

قالوا : ولانه طلاق محرم منهى عنه فالتنهى يقتضى فساد المنهى عنه فلو صححناه لكان لافرق بين المنهى عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد .

قالوا : وايضاً فالشارع انما نهى عنه و حرمة لانه ينفذه ولا يحب وقوعه بل وقوعه مكروه اليه فحرمة لتاليق ما ينفذه و يكرهه و فى تصحيحه وتنفيذه ضد هذا المقصود . قالوا و اذا كان النكاح المنهى عنه لايصح لاجل النهى فما الفرق بينه وبين الطلاق و كيف أبطلتم ما نهى الله عنه من النكاح و صححتم ماحرمه ونهى عنه من الطلاق و النهى يقتضى البطلان فى الموضوعين .

قالوا : و يكفينا من هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم العام الذى لا تخصيص فيه بردما خالف أمره وابطاله و الغائه كما فى الصحيح عنه من حديث عائشة رضى الله عنها : كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد . وفى رواية : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد . و هذا صريح ان

• • • • •

هذا الطلاق المحرم الذى ليس عليه امره مردود باطل فكيف يقال : انه صحيح لازم نافذ فابن هذا من الحكم برده .

قالوا : و ايضاً فانه طلاق لم يشعه الله أبداً و كان مردوداً باطلا كطلاق الاجنية ولا ينفعكم الفرق بان الاجنية ليست محلاً للطلاق بخلاف الزوجة فان هذه الزوجة ليست محلاً للطلاق المحرم ولا هو مما ملكه الشارع اياه

قالوا : و ايضاً فان الله سبحانه انما أمر بالتسريح باحسان ولا أسوء من التسريح الذى حرمه الله و رسوله ، و موجب عقد النكاح أحد أمرين : اما امساك بمعروف او تسريح باحسان و التسريح المحرم امر ثالث غيرهما فلا عبرة به البتة .

قالوا : و قد قال الله تعالى : يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، وصح عن النبي (ص) المبين عن الله مراده ان الطلاق المشروع المأذون فيه هو الطلاق فى زمن الطهر الذى لم يجامع فيه او بعد استبانة الحمل و ما عداهما فليس بطلاق العدة فى حق المدخول بها فلا يكون طلاقاً فكيف تحرم المرأة به .

قالوا : و قد قال الله تعالى : الطلاق مرتان و معلوم انه انما أراد اطلاق المأذون فيه وهو الطلاق للعدة فدل على ان ما عداه ليس من الطلاق فانه حصر الطلاق المشروع المأذون فيه الذى يملك بالرجعة فى مرتين فلا يكون ما عداه طلاقاً .

قالوا : ولهذا كان الصحابة رضى الله عنهم يقولون : انه لا طاعة لهم بالفتوى فى الطلاق المحرم كما روى ابن وهب عن جرير بن حازم عن الاعمش : أن ابن مسعود رضى الله عنه قال : من طلق كما أمره الله فقد بين الله له و من خالف فاناً لا نطبق خلافه ، ولو وقع طلاق المخالف لم يكن الافتاء به غير مطاق لهم و لم يكن للتفريق معنى اذا كان النوعان واقعين نافذين .

و قال ابن مسعود رضى الله عنه ايضاً : من اتى الامر على وجهه فقد بين الله له و الا فوالله ما لنا طاعة بكل ما تحدثون ، و قال بعض الصحابة رضى الله تعالى عنهم و قد سئل عن الطلاق الثلاث مجموعة : من طلق كما امر فقد بين له و من لبس تركناه و تلبسه .

قالوا : و يكفي من ذلك كله ما رواه أبو داود بالسند الصحيح الثابت ، حدثنا أحمد بن صالح حدثنا عبد الرزاق ، حدثنا ابن جرير قال : اخبرني ابو الزبير انه سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى

عزه يسأل ابن عمر قال أبو الزبير ؛ وانا اسمع : كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً ؟ - فقال : طلق ابن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله (ص) فسأل عمر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ان عبدالله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، قال عبدالله : فردها على ولم يرها شيئاً وقال : اذا ظهرت فليطلق او ليمسك ، وقراءة رسول الله (ص) يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن في قبل عدتهن .

قالوا : وهذا اسناد في غاية الصحة فان ابا الزبير غير مدفوع عن الحفظ و الثقة و انما يخشى من تدليسها فاذا قال : سمعت أو حدثني زال محذور التدليس و زالت العلة المتوهمه ، و اكثر أهل الحديث يحتجون به اذا قال عن ولم يصرح بالسماع ، و مسلم يصحح ذلك من حديثه فاما اذا صرح بالسماع فقد زال الاشكال و صرح الحديث و قامت الحجة .

قالوا : ولا تعلم في خبر أبي الزبير هذا رداً بما يوجب رده و انما رده من رده استبعاداً و اعتقاداً انه خلاف الاحاديث الصحيحة و نحن نحكي كلام من رده و نبين انه ليس فيه ما يوجب الرد ، قال أبو داود : و الاحاديث كلها على خلاف ما قال أبو الزبير . وقال الشافعي : و نافع أثبت عن ابن عمر من أبي الزبير و الاثبت من الحديثين أولى أن يقال به اذا خالفه .

وقال الخطابي : حديث يونس بن جبير أثبت من هذا يعني قوله : مره فليراجعها ، و قوله : أرأيت ان عجز و استحمق قال فمه . قال ابن عبدالبر و هذا لم يقله عنه غير أبي الزبير . و قد رواه عنه جماعة أجلة فلم يقل ذلك أحد منهم و أبو الزبير ليس بحجة فيما خالفه فيه مثله فكيف بخلاف من هو أثبت منه . و قال بعض أهل الحديث لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا . فهذا جملة ما رد به خبر أبي الزبير وهو عند التأمل لا يوجب رده و لا بطلانه .

اما قول أبي داود : الاحاديث كلها على خلافه فليس بأيديكم سوى تقليد أبي داود و أنتم لا ترضون ذلك و تزعمون أن الحجة من جانبكم فدعوا التقليد و أخبرونا أين في الاحاديث الصحيحة ما يخالف حديث أبي الزبير فهل فيها حديث واحد ان رسول الله (ص) حسب عليه تلك الطلقة و أمره أن يعتد بها فان كان ذلك فنعم والله هذا خلاف صريح لحديث أبي الزبير و لا تجدون الى ذلك سبيلاً .

و غاية ما بأيديكم «مره فليراجعها» و الرجعة تستلزم وقوع الطلاق و قول ابن عمر و قد سئل : اعتد بتلك التطلقة ؟ - فقال : أرأيت ان عجز و استحمق ، و قول نافع و من دونه فحسبت من طلاقها و ليس وراء ذلك حرف يدل على وقوعها و الاعتداد بها و لا ريب في صحة هذه الالفاظ

• • • • •

ولا مطن فيها وانما الشأن كل الشأن في معارضتها لقوله ؛ فردها على ولم يرها شيئاً و تقديمها عليه و معارضتها لتلك الادلة المتقدمة التي سقنانا وعند الموازنة يظهر التفاوت وعدم المقاومة ونحن نذكر ما في كل ما في كلمة منها .

أما قوله : مره فليراجعها فالمراجعة قد وقعت في كلام الله ورسوله على ثلاث معان .
أحدها ابتداء النكاح لقوله تعالى : فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فان طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا ان ظنا أن يقيما حدود الله . ولا خلاف بين أحد من أهل العلم بالقرآن ان المطلق ههنا هو الزوج الثاني و ان التراجع بينها وبين الزوج الاول و ذلك نكاح مبتدء .

و ثالثها الرد الحسى الى الحالة التي كان عليها أولاً لقوله لابي النعمان بن بشير لما نحل ابنه غلاماً خصه به دون ولده : رده فهذا رد مالم تصح فيه الهبة الجائزة التي سماها رسول الله (ص) جوراً و أخبر انها لاتصلح و أنها خلاف العدل كما سيأتى تقريره ان شاء الله تعالى .
و من هذا قوله لمن فرق بين جارية و ولدها في البيع فنهاه عن ذلك ورد البيع ، وليس هذا الرد مستلزماً لصحة البيع فانه بيع باطل بل هورد شيئين الى حالة اجتماعهما كما كانا و هكذا الامر بمراجعة ابن عمر امرأته ارتجاع ورد الى حالة الاجتماع كما كان قبل الطلاق وليس في ذلك ما يقتضى وقوع الطلاق في الحيض البتة .

و أما قوله : أدأيت ان عجز واستحقم فياسبحان الله اين البيان في هذا اللفظ بان تلك الطلقة حسبها عليه رسول الله (ص) والاحكام لاتؤخذ بمثل هذا ولو كان رسول الله (ص) قد حسبها عليه واعتد عليه بهالم يعدل عن الجواب بفعله وشرعه الى أدأيت ، وكان ابن عمر (رض) اكراهه ماله الى أدأيت فكيف يعدل للسائل عن صريح السنة الى لفظ أدأيت الدالة على نوع من الرأى سببه عجز المطلق و حقه عن ايقاع الطلاق على الوجه الذى اذن الله له فيه .

و الاظهر فيما هذه صفته انه لا يعتد به و انه ساقط من فعل فاعله لانه ليس في دين الله تعالى حكم نافذ سببه العجز و الحمق عن امثال الامر الا أن يكون فعلاً لا يمكن رده بخلاف المقود المحرمة التي من عقدها على الوجه المحرم فقد عجز واستحقم .

و حيثئذ فيقال : هذا أدل على الرد منه على الصحة و اللزوم فانه عقد عاجز أحق على خلاف امر الله و رسوله فيكون مردوداً باطلاً ، فهذا الرأى والقياس ادل على بطلان من عجز واستحقم منه على صحته و اعتباره .

و أما قوله : فحسبت من طلاقها ففعل مبنى لمالم يسم فاعله فاذا سمي فاعله ظهر وتبين

هل في حسبانها حجة او لا وليس في حسابان المفاعل المجهول دليل البتة و سواء كان القائل فحسبت ابن عمر او نافعاً او من دونه ليس فيه بيان أن رسول الله (ص) هو الذي حسبها حتى تلزم الحجة به و تحرم مخالفته .

فقد تبين أن سائر الاحاديث لاتخالف حديث أبي الزبير و أنه صريح في أن رسول الله (ص) لم يرها شيئاً وسائر الاحاديث مجملة لا يبان فيها .

قال الموقعون : لقد ارتقيتم أيها المانعون مرتقى صعباً و أبطلتم أكثر طلاق المطلقين فان غالبه طلاق بدعي و جاهرتم بخلاف الائمة و لم تعاشوا خلافاً الجمهور و شذذتم بهذا القول الذي افتى جمهور الصحابة و من بعدهم بخلافه و القرآن و السنن تدل على بطلانه .

قال تعالى : فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره و هذا يعم كل طلاق و كذلك قوله : و المطلقات يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء و لم يفرق .

و كذا قوله تعالى : الطلاق مرتان .

و قوله : و للمطلقات متاع ، وهذه مطلقة . و هي عمومات لا يجوز تخصيصها الا بنص

أو اجماع .

قالوا : و حديث ابن عمر دليل على وقوع الطلاق المحرم من وجوه :

أحدها - الأمر بالمراجعة و هي لما شعث النكاح و انما شعثه وقوع الطلاق .

الثاني - قول ابن عمر : فراجعتها و حسبت لها التولية التي طلقها و كيف تظن باين عمر

أنه يخالف رسول الله (ص) في حسبها من طلاقها و رسول الله لم يرها شيئاً .

الثالث - قول ابن عمر لما قيل له : أychتب بتلك التولية ؟ - قال : أرايت ان عجزو

استحقق اى عجزه و حمقه لا يكون عذراً له في عدم احتسابه بها .

الرابع - أن ابن عمر قال : و ما ينعني أن أعتد بها و هذا انكار منه لعدم الاعتداد بها

و هذا يبطل تلك اللفظة التي رواها عنه أبو الزبير اذ كيف يقول ابن عمر : و ما ينعني أن أعتد بها و هو يرى رسول الله (ص) قد رددها عليه و لم يرها شيئاً .

الخامس - أن مذهب ابن عمر الاعتداد بالطلاق في الحيض و هو صاحب القصة و

أعلم الناس بها و اشد هم اتباعاً للسنن و تحرراً من مخالفتها .

قالوا : و قد روى ابن وهب في جامعه حديث ابن أبي ذئب : أن نافعاً اخبرهم عن ابن

عمر انه طلق امرأته و هي حائض فسأل عمر رسول الله (ص) عن ذلك فقال : مره فليراجعها

• • • • •

ثم ليمسكها حتى تظهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد ذلك و إن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء وهي واحدة . هذا لفظ حديثه .

قالوا : و روى عبدالرزاق عن ابن جريح قال : أرسلنا الى نافع وهو يترحل في دار الندوة ذاهباً الى المدينة ونحن مع عطاء هل حسبت تطليقة عبدالله بن عمر امرأته حايضاً على عهد رسول الله (ص) ؟ قال : نعم .

قالوا : و روى حماد بن زيد عن عبدالعزيز بن صهيب عن انس (رض) قال : قال رسول الله (ص) : من طلق في بدعة الزمناه بدعته . و رواه عبد الباقي بن نافع حدثنا اسماعيل بن امية الدراع حدثنا حماد فذكره .

قالوا : و قد تقدم مذهب عثمان بن عفان وزيد بن ثابت في فتواهما بالوقوع .

قالوا : و تحريمه لا يمنع ترتيب أثره وحكمه عليه كالظهار فانه منكر من القول و زور وهو محرم بلا شك و ترتيب أثره وهو تحريم الزوجة الى أن يكفر فكذا الطلاق البدعي محرم و ترتب عليه أثره الى أن تراجع ولا فرق بينهما .

قالوا : و هذا ابن عمر يقول للمطلق ثلاثاً : حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك وعصيت ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك فوقع عليه الطلاق الذي عصى به المطلق ربه عز وجل . قالوا : و كذلك القذف محرم و ترتب عليه أثره من الحد وردا الشهادة وغيرها .

قالوا : و الفرق بين النكاح المحرم والطلاق المحرم أن النكاح عقد يتضمن حل الزوجة وملك بضعها فلا يكون الاعلى الوجه المأذون فيه شرعاً فان الابضاع في الاصل على التحريم و لا يباح منها الا ما باحها الشارع بخلاف الطلاق فانه اسقاط لحقه و ازالة لملكه وذلك لا يتوقف على كون السبب المزيل مأذوناً فيه شرعاً كما يزول ملكه عن العين بالانلاف المحرم و بالاقرار الكاذب و بالتبرع المحرم كهبتها لمن يعلم انه يستعين بها على المعاصي والاثام .

قالوا : و الايمان أصل العقود و أجلها و اشرفها يزول بالكلام المحرم اذا كان كفراً فكيف لا يزول عقد النكاح بالطلاق المحرم الذي وضع لازاته .

قالوا : و لولا معنا في المسئلة الا طلاق الهازل فانه يقع مع تحريمه لانه لا يحل له الهزل بآيات الله و قد قال النبي (ص) : ما بال أقوام يتخذون آيات الله هزواً طلقتك راجعتك طلقتك راجعتك فاذا وقع طلاق الهازل مع تحريمه فطلاق الجاد اولى أن يقع مع تحريمه .

قالوا : و فرق آخرين النكاح المحرم والطلاق المحرم أن النكاح نعمة فلا تستباح بالمحرمات

وازالته و خروج البضع عن ملكه نعمة فيجوز أن يكون سببها محرماً .
قالوا : و ايضاً فان الفروج يختاطلها و الاحتياط يقتضى وقوع الطلاق وتجديدا للرجعة
و العقد .

قالوا : وقدهد بالنكاح لايدخل فيه الا بالتشديد والتاكيد من الايجاب والقبول والولى
و الشاهدين ورضى الزوجة المعتبر رضاها و يخرج منه بأيسر شىء فلا يحتاج الخروج منه الى
شىء من ذلك بل يدخل فيه بالعزيمة ويخرج منه بالشيبة فأين أحدهما من الآخر حتى يقاس عليه .
قالوا : ولولم يكن بابدينا الاقول حملة الشرع كلهم قديماً و حديثاً طلق امرأته وهى
حائض ، والطلاق نوعان : طلاق سنة و طلاق بدعة ، وقول ابن عباس رضى الله عنه : الطلاق
على أربعة أوجه وجهان حلال و وجهان حرام فهذا الاطلاق و التقسيم دليل على انه عندهم طلاق
حقيقة و شمول اسم الطلاق له كشموله للطلاق الحلال ولو كان لفظاً مجرداً لغوا لم يكن له حقيقة
ولا قيل : طلق امرأته ، فان هذا اللفظ اذا كان لغوا كان وجوده كعدمه ومثل هذا لا يقال فيه طلق
ولا يقسم الطلاق و هو غير واقع اليه والى الواقع فان الالفاظ اللاغية ليس لها معان ثابتة
لا تكون هى ومعانيها قسما من الحقيقة الثابتة لفظاً .

فهذا أقصى ما تمسك به الموقعون وربما ادعى بعضهم الاجماع لعدم علمه بالنزاع .
قال المانعون من الوقوع : الكلام معكم فى ثلاث مقامات بها يستبين الحق فى المسئلة .
المقام الاول - بطلان ما زعمتم من الاجماع و انه لا سبيل لكم الى اثباته البتة بل العلم
بانقائه معلوم

المقام الثانى - أن فتوى الجمهور بالقول لايدل على صحته وقول الجمهور ليس بحجة .
المقام الثالث - أن الطلاق المحرم لايدخل تحت نصوص الطلاق والمطلقة التى رتب
الشارع عليها أحكام الطلاق فان ثبت لنا هذه المقامات الثلاث كنا أسعد بالصواب منكم فى
المسئلة فنقول : اما المقام الاول فقد تقدم من حكاية النزاع ما يعلم معه بطلان دعوى الاجماع
كيف ولولم يعلم ذلك لم يكن لكم سبيل الى اثبات الاجماع الذى تقوم به الحجة وتنقطع
معه المезде وتحرّم معه المخالفة فان الاجماع الذى يوجب ذلك هو الاجماع القطعى المعلوم .
واما المقام الثانى وهو أن الجمهور على هذا القول فما وجدنا فى الادلة الشرعية ان
قول الجمهور حجة مضافاً الى كتاب الله وسنة رسوله واجماع امته ومن تأمل مذاهب العلماء
قديماً وحديثاً من عهد الصحابة رضى الله تعالى عنهم الى الان واستقرأ أحوالهم وجدهم

مجمعين على تسويغ خلاف الجمهور و وجد لكل منهم أقوالا عديدة انفرد بها عن الجمهور ولا يستثنى من ذلك أحد قط ولكن مستقل ومستكثر .

فمن شتم سميتموه من الائمة ثم تتبعوا ماله من الاقوال التي خالف فيها الجمهور ولو تتبعنا ذلك وعدناه لطلال الكتاب به جدا ونحن نحيلكم على الكتب المتضمنة لمذاهب العلماء واختلافهم ، ومن له معرفة بمذاهبهم وطرائقهم يأخذ اجماعهم على ذلك من اختلافهم ولكن هذا في المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد ولا تدفعها السنة الصريحة واما ما كان هذا سبيله فانهم كالمفتقين على انكاره ورده وهذا هو المعلوم من مذاهبهم في الموضوعين .

واما المقام الثالث وهو دعواكم دخول الطلاق المحرم تحت نصوص الطلاق وشمولها للنوعين الى آخر كلامكم ففسألكم ما تقولون فيمن ادعى دخول أنواع البيع المحرم والنكاح المحرم تحت نصوص البيع والنكاح ، وقال شمول الاسم الصحيح من ذلك و الفاسد سواء بل وكذلك سائر العقود المحرمة اذا ادعى دخولها تحت الفاظ العقود الشرعية وكذلك العبادات المحرمة المنهى عنها اذا ادعى دخولها تحت الالفاظ الشرعية وحكم لها بالصحة لشمول الاسم لها هل تكون دعواه صحيحة او باطلة .

فان قلتم صحيحة ولا سبيل لكم الى ذلك كان قولنا معلوم الفساد بالضرورة من الدين وان قلتم دعواه باطلة تركتم قولكم ورجعتم الى ما قلناه وان قلتم نقبل في موضع و نرد في موضع قبل لكم فرقوا لنا تفريقاً صحيحاً مطرداً منعكساً معكم به برهان من الله بين ما يدخل من العقود المحرمة تحت الفاظ النصوص فيثبت له حكم الصحة و بين ما لا يدخل تحتها فيثبت له حكم البطلان .

وان عجزتم عن ذلك فاعلموا انه ليس بأيديكم سوى الدعوى التي يحسن كل أحد مقالاتها ومقابلتها بمثلها ، او الاعتماد على من يحتج لقوله لا بقوله و اذا كشف الغطاء عما قررتموه في هذه الطريق، وجد غير محل النزاع جعلتموه مقدمة في الدليل وذلك عين المصادرة الى المطلوب .

فهل وقع النزاع الا في دخول الطلاق المحرم المنهى عنه تحت قوله : وللمطلقات متاع ، وتحت قوله : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وامثال ذلك وهل سلم لكم منازعكم قط ذلك حتى تجعلوه مقدمة لدليلكم .

قالوا : واما استدلالكم بحديث ابن عمر فهو الى أن يكون حجة عليكم أقرب منه الى

• • • • •

أن يكون حجة لكم من وجوه : احديها صريح قوله : فردها على ولم يرها شيئاً وقد تقدم بيان صحته .

قالوا : فهذا الصريح الصحيح ليس بايدىكم ما يقاومه فى الموضعين بل جميع تلك الالفاظ اما صحيحة غير صريحة واما صريحة غير صحيحة كما ستفون عليه .

الثانى انه قد صح عن ابن عمر (رض) باسناد كالشمس من رواية عبيد الله عن نافع عنه : فى الرجل يطلق امرأته وهى حائض قال : لا يعتد بذلك وقد تقدم .

الثالث انه لو كان صريحاً فى الاعتداد به لما عدل به الى مجرد الراى وقوله للسائل : ارايت .

الرابع ان الالفاظ قد اضطربت عن ابن عمر (رض) فى ذلك اضطراباً شديداً وكلها صحيحة عنه وهذا يدل على انه لم يكن عنده نص صريح عن رسول الله (ص) فى وقوع تلك الطلقة والاعتداد بها و اذا تعارضت تلك الالفاظ نظرنا الى مذهب ابن عمر (رض) فتواه فوجدناه صريحاً فى عدم الوقوع ووجدنا أحد الالفاظ صريحاً فى ذلك فقد اجتمع صريح روايته وتواه على عدم الاعتداد وخالف فى ذلك الفاظ مجملة مضطربة كما تقدم بيانه .

واما قول ابن عمر (رض) : وما لى لا اعتديها وقوله : ارايت ان عجز واستحقق فغاية هذا ان يكون رواية صريحة عنه بالوقوع ويكون عنه روايتان وقولكم : كيف يفتى بالوقوع وهو يعلم ان رسول الله (ص) قدردها عليه ولم يعتدها عليه بها فليس هذا بأول حديث خالفه راويه وله غيره من الاحاديث التى خالفها راويها اسوة حسنة فى تقديم رواية الصحابى ومن بعده على رأيه وقد روى ابن عباس حديث بريرة و ان يبيع الامة ليس بطلاقها وافتنى بخلافه فأخذ الناس بروايته وتركوا رأيه وهذا هو الصواب فان الرواية معصومة عن معصوم والراى بخلافها .

كيف وأصرح الروايين عنه موافقته لما رواه من عدم الوقوع على ان فى هذا فقهاً دقيقاً انما يعرفه من له غور على أقوال الصحابة ومذاهبهم وفهمهم عن الله ورسوله واحتياطهم للامة ولعلك تراه قريباً عند الكلام على حكمه صلى الله عليه وسلم فى ايقاع الطلاق الثلاث جملة .

وأما قوله فى حديث ابن وهب عن ابن أبى ذئب فى آخره : وهى واحدة فلعمري الله

• • • • •

لو كانت هذه اللفظة من كلام رسول الله (ص) ما قدمنا عليه شيئاً ولصرنا اليها أول وهلة ولكن لا ندرى أقالها ابن عمر من عنده أم ابن أبي ذئب أو نافع فلا يجوز أن يضاف الى رسول الله (ص) ما لا يتيقن انه من كلامه ويشهد به عليه و ترتب عليه الاحكام ويقال : هذا من عند الله بالوهم والاحتمال .

و الظاهر انها من قول من دون ابن عمر (رض) و مراده به ان ابن عمر (رض) انما طلقها طلقاً واحدة ولم يكن ذلك منه ثلاثاً أى طلق ابن عمر (رض) امرأته واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره .

وأما حديث ابن جريح عن عطا عن نافع : أن تطليقة عبدالله حسبت عليه فهذا غايته أن يكون من كلام نافع ولا يعرف من الذى حسبها هو عبدالله نفسه او أبوه عمر (رض) اورسل الله صلى الله عليه وسلم ولا يجوز أن يشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوهم والحسبان وكيف يعارض صريح قوله ولم يرها شيئاً بهذا المجلل والله يشهد و كفى بالله شهيداً ولو تيقنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذى حسبها عليه لم نتمد ذلك ولم نذهب الى سواه .
وأما حديث أنس : من طلق فى بدعته الزمناه بدعته فحديث باطل على رسول الله (ص) ونحن نشهد انه حديث باطل عليه ولم يروه أحد من الثقات من أصحاب حماد بن زيد انما هو من حديث اسماعيل بن امية الدراع الكذاب الذى تدرع و تعطل ، ثم الراوى له عنه عبد الباقي ابن قانع وقد ضعفه البرقاني وغيره وكان قد اختلط فى آخر عمره ، وقال الدارقطني : يخطيء كثيراً ومثل هذا اذا تفرد بحديث لم يكن حديثه حجة .

وأما افتاء عثمان بن عفان وزيد بن ثابت رضى الله عنهما بالوقوع فلو صح ذلك ولا يصح ابداً فان أثر عثمان (رض) فيه كذاب عن مجهول لا يعرف عينه ولا حاله فانه من رواية اسماعيل بن سمعان عن رجل ، وأثر زيد فيه مجهول عن مجهول قيس بن سعد عن رجل سماه عن زيد .

فيا لله العجب أين هاتان الروايتان من رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى عن عبيد الله حافظ الامة عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال : لا نتمد بها فلو كان هذا الاثر من قبلكم لصلتم وجلتم .

واما قولكم : ان تحريره لا يمنع ترتب أثره عليه كالظهار فيقال : أولا هذا قياس يدفعه

• • • • •

ما ذكرناه من النص وسائر تلك الأدلة التى هى أرجح منه .

ثم يقال ثانياً : هذا معارض بمثله سواء معارضة القلب بأن يقال : تحريمه يمنع ترتب أثره عليه كالنكاح .

ويقال ثالثاً : ليس للظهار جهتان جهة حل وجهة حرمة بل كله حرام فانه منكروا القول وزور فلا يمكن أن ينقسم الى حلال جائز و حرام باطل بل هو بمنزلة القذف من الاجنبى و الردة فاذا وجد لم يوجد الا مع مفسدته فلا يتصور أن يقال : منه صحيح حلال و حرام باطل بخلاف النكاح والطلاق والبيع ، فالظهار نظير الافعال المحرمة التى اذا وقعت قارنتها مفسدها فترتب عليه أحكامها والحق الطلاق بالنكاح و البيع والاجارة والعقود المنقسمة الى حلال و حرام وصحيح و باطل أولى .

و اما قولكم : ان النكاح عقد يملك به البضع والطلاق عقد يخرج به نفع من أين لكم برهان من الله ورسوله بالفارق بين العقدين فى اعتبار حكم أحدهما والالزام به وتنفيذه والغاء الآخر وابطاله واما زوال ملكه عن العين بالاتلاف المحرم فذلك ملك قد زال حساً ولم يبق له محل واما زواله بالاقرار الكاذب فأبعد وأبعد فانا صدقناه ظاهراً فى اقراره وازلنا ملكه بالاقرار المصدق فيه وان كان كاذباً ، وأما زوال الايمان بالكلام الذى هو كفر فقد تقدم جوابه وانه ليس فى الكفر حلال وحرام .

واما طلاق الهازل فانما وقع لانه صادف محله وهو طهر لم يجامع فيه فنفذ وكونه موزل به اداة منه أن لا يرتب أثره عليه وذلك ليس اليه بل الى الشارع فهو قد أتى بالسبب التام و أراد أن لا يكون سببه فلم ينفعه ذلك بخلاف من طلق فى غير زمن الطلاق فانه لم يأت بالسبب الذى نصبه الله تعالى مفضياً الى وقوع الطلاق وانما أتى بسبب من عنده وجعله هو مفضياً الى حكمه وذلك ليس اليه .

[قلت : وطلاق الهازل باطل عند الشيعة الامامية ولا يحتاج الى ما يئنه ابن القيم الجوزية نعم لا يسمع دعواه لو لم يكن عليه قرينة] .

واما قولكم : ان النكاح نعمة فلا يكون سببه الا طاعة بخلاف الطلاق فانه من باب ازالة النعم فيجوز أن يكون سببه معصية . فيقال : قد يكون الطلاق من اكبر النعم التى يفك بها المطلق الغل من عنقه والقيد من رجله فليس كل طلاق نعمة بل من تمام نعمة الله على عباده اذمكنهم من

• • • • •

المفارقة بالطلاق اذا أراد أحدهم استبدال زوج مكان زوج والتخلص ممن لا يحبها ولا يلائمها فلم ير للمتحابين مثل النكاح ولا للمتباغضين مثل الطلاق .

ثم كيف يكون نعمة والله تعالى يقول : « لا جناح عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن » ويقول . « يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » .

واما قولكم : ان الفروج يحتاط فنعم وهكذا قلنا سواء فانا احتطنا و ابقينا الزوجين على يقين النكاح حتى يأتي ما يزيله فاذا اخطانا فخطاؤنا في جهة واحدة وان اصبنا فصوابنا في جهتين جهة الزوج الاول وجهة الثاني وانتم تركبون أمرين تحريم الفرج على من كان حلالا له ييقن و احلاله لغيره فان كان خطأ فهو خطأ من جهتين .

فتبين انا اولي بالاحتياط منكم . وقد قال الامام أحمد في رواية أبي طالب في طلاق السكران نظير هذا الاحتياط سواء فقال الذي لا يأمر بالطلاق انما أتى خصلة واحدة والذي يأمر بالطلاق أنى خصلتين حرما عليها و احلها لغيره فهذا خير من هذا .

واما قولكم : ان النكاح يدخل بالعزيمة والاحتياط يخرج منه بادنئ شيء . قلنا : لا يخرج منه الابما نصبه الله سبباً يخرج به منه و اذن فيه و اماما ينصبه المؤمن من عنده و يجعله هوساً للخروج منه فكلا .

فهذا منتهى اقدام الطائفتين في هذه المسئلة الضيقة المعتركة الوعرة المسلك التي يتجاذب أعنة أدلتها الفرسان و يتضائل لدى صولتها شجاعة الشجعان و انما تنبهنا على مأخذها وأدلتها ليعلم الغر الذي بضاعته مزجة ، أن هنا شيئاً آخر وراء ما عنده ، و انه اذا كان قد قصر في العلم باعه فضعف خلف الدليل ، و تقاصر عن جنائمه ذراعه ، فليعذر من شمر عن ساق عزمه و حام حول آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم و تحكيمها و التحاكم اليها بكل همة و ان كان غير عاذر لما نزعته في قصوره و رغبته عن هذا الشأن البعيد ، فليعذر من مزاعه في رغبته عما ارتضاء لنفسه من محض التقليد و لينظر مع نفسه ايها المعذور ؟ و اى السعيين احق بان يكون السعى المشكور ؟ و الله المستعان وهو الموفق للصواب الفاتح لمن ام بابه طالباً لمرضاته من الخير كل باب .

انتهى ما اردنا نقله من كلام ابن القيم الجوزية .

وهانحن نشير الى مصادر الآثار و الاحاديث التي أشار اليه ابن القيم الجوزية غير المحلي لابن حزم والا فكلها مسطورة في المحلي ج ١٠ ، من ص ١٩٧ الى ص ٢٠٤ طبعة مطبعة الامام بمصر . فنقول :

اما قصة قضاء عثمان وزيد بصحة الطلاق فقد أبطلهما ابن القيم نفسه و عبر عنه ابن حزم في ص ٢٠٠ بالروایتين الساقطتين ولا يحضرني الآن من كتبهم الحديثية المعروفة من نقلهما و على اى فقد صرح ابن القيم و ابن حزم بضعف الحديثين و ارسالهما .

و اما رواية من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد فقد رواها مسلم بهذا اللفظ في الصحيح في كتاب الاقضية انظر شرح النووي ج ١٢ ، ص ١٦ . وفي لفظ من أحدث في أمرنا ما ليس فيه فهو رد قال النووي في شرحه : قال أهل العربية : الرد هنا بمعنى المردود و معناه فهو باطل غير معتد به ثم قال : و هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الاسلام وهو من جوامع كلمه (ص) فانه صريح في رد كل البدع و المخترعات .

و رواه أبو داود ج ٤ ، ص ٢٨٠ الرقم ٤٦٠٦ طبعة مطبعة السعادة بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد بلفظ : من أحدث الخ عن عائشة ، و بلفظ : من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد مرسل عن ابي عيسى عن النبي ، و ذيله محمد محيي الدين عبدالحميد انه أخرجه البخاري و مسلم و ابن ماجه بنحوه .

وهو في عون المعبود ج ٤ ، ص ٣٢٩ . و فيه قال الخطابي : في هذا الحديث بيان أن كل شيء نهى عنه رسول الله من عقد نكاح و بيع و غيرهما من العقود فانه منقوض مردود لان قوله : فهو رد يوجب ظاهره افساده و ابطاله الا أن يقوم الدليل على أن المراد به غير الظاهر فينزل الكلام عليه لقيام الدليل فيه . وفي العون ايضاً عن المنذرى أنه أخرجه البخاري و مسلم و ابن ماجه بنحوه . انتهى ما في عون المعبود .

قلت : و ترى الحديث في الترغيب و التهيب بلفظ : من أحدث و من عمل عملاً ، و بلفظ من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد في ج ١ ، ص ٨٣ . و تراه في البخاري بلفظ من أحدث في كتاب الصلح ج ٦ ، ص ٢٣٠ فتح الباري . وفي الفتح نقل لفظ من عمل و لفظ من فعل أمراً ليس عليه أمرنا عن الدارقطني ، و فيه : و قال الطرقي : هذا الحديث يصلح أن يسمى نصف أدلة الشرع ثم شرع في شرحه يطول بنا نقله .

و ألفاظ الحديث في الدارقطني على ما تراه في ج ٤ ، ص ٢٢٥ الى ص ٢٢٧ : من

• • • • •

أحدث ، ومن صنع في ماله ، و من فعل أمراً ، ومن عمل عملاً ، و كل أمر لم يكن عليه أمرنا
فراجع .

و حديث البخارى تراه فى عمدة القارى ج ١٣ ، ص ٢٧٤ . و فيه : فهو رد
اى مردود من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول كما يقال : هذا خلق الله اى مخلوقه ، و
نسخ فلان اى منسوجه و حاصل معناه انه باطل غير معتد به ، و فيه رد المحدثات و انها ليست
من الدين لانها ليس عليها أمره والمراد أمر الدين ، و فى العمدة ايضاً تفسير الاحداث ، قال :
الاحداث فى أمر النبى (ص) اختراع شىء فى دينه بما ليس فيه مما لا يوجد فى الكتاب والسنة ،
و أما ابن ماجه فقد أخرجه فى المقدمة طبعة بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقى ص ٧ بالرقم
١٤ . و أخرج الحديث فى المسند ج ٦ ، ص ١٤٦ و ص ١٨٠ و ص ٢٥٦ بلفظ من عمل
و ص ٢٤٠ و ص ٢٧٠ بلفظ من أحدث .

و أخرجه ايضاً فى الجامع الصغير ج ٦ ، ص ٣٦ فى القدير الرقم ٨٢٣٣ بلفظ من
أحدث جاعلاً عليه رمز (ق د هـ) و ص ١٨٢ الرقم ٨٨٦٨ بلفظ من عمل جاعلاً عليه رمز (حمم) .
و قال المناوى فى الشرح : و فيه دليل للقاعدة الاصولية ان مطلق النهى يقتضى الفساد
لان المنهى عنه مخترع محدث وقد حكم عليه بالرد المستلزم للفساد .

و ترى الحديث فى كشف الخفاء ج ٢ ، ص ٢٢٤ بلفظ من أحدث فى أمرنا ما ليس
منه فهو رد عن الشيخين و أبى داود و ابن ماجه .

و اما حديث أبى الزبير : فقد رواه ابو داود فى السنن كتاب الطلاق ج ٢ ، ص ٣٢٤
الرقم ٢١٨٥ طبعة مطبعة السعادة . و هو فى عون المعبود ج ٢ ، ص ٢٢٢ . و روى مثله مع
تفاوت مسلم فى الصحيح تراه فى شرح النووى ج ١٠ ، ص ٦٩ . و فى النسائى ج ٦ ، ص
١٣١ . و اللفظ فى مسلم : فردها على و ليس فيه و لم يرها شيئاً . و أخرجه فى سنن البيهقى
ج ٧ ، ص ٣٢٣ كلفظ مسلم ، و فى ص ٣٢٧ بلفظ أبى داود .

و اما حديث أنس فاخرجه فى الجامع الصغير ج ٦ ، ص ١٨٦ الرقم ٨٨٤١ فىض -
القدير بلفظ : من طلق البدعة الزمناه بدعته عن البيهقى عن معاذ و صرح بضعفه . و قال المناوى
فى شرحه :

« الذى وقت عليه من نسخ هذا الجامع طلب بالباء و الذى رايته من اصول صحيحه

• • • • •

من سنن البيهقى ومختصرها للذهبى بخطه : من طلق للبدعة ، و لفظ الدار قطنى : من طلق فى البدعة الزمانه بدعته « انتهى .

وقال الشيخ محمد الحفنى فى حاشية السراج المنير ج ٣ ، ص ٣٢٧ عند شرح الحديث : من طلب البدعة اى طلب أمراً مبتدعاً مخالفاً للشرع الزمانه بدعته اى وكلناه الى بدعته و عذبناه عليها و فى رواية : من طلق للبدعة اى اوقع الطلاق فى زمن البدعة الزمانه وقوع الطلاق وان حرم . انتهى

و ترى الحديث فى سنن البيهقى ج ٧ ، ص ٣٢٧ عن أنس عن معاذ عن النبى (ص) بلفظ من طلق للبدعة الزمانه بدعته .

و تراه فى سنن الدار قطنى ج ٤ ، ص ٢٠ الرقم ٥٤ عن أنس قال : سمعت معاذ بن جبل قال : قال لى رسول الله (ص) : من طلق فى بدعة واحدة او اثنتين او ثلاثاً الزمانه بدعته ثم قال : اسماعيل بن أبى امية القرشى ضعيف متروك الحديث .

و أخرجه أيضاً فى ص ٤٥ بالرقم ١٢٩ بلفظ : من طلق للبدعة الزمانه بدعته ، وبالرقم ١٣٠ باللفظ الذى تقدم فى الرقم ٥٢ و كلاهما عن انس عن معاذ عن النبى و فى طريق كليهما اسماعيل بن أبى امية المتقدم انه متروك الحديث .

و على اى فقد صرح السيوطى و الدار قطنى و المناوى و ابن حزم بضعف الحديث . و قال ابن حزم فى المحلى ج ١٠ ، ص ٢٠١ بعد ما شدد فى الحكم بضعف الحديث : « ثم لو صح ولم يصح قط لكان لا حجة فيه لانه كان معنى قوله الزمانه بدعته اى اثمها كما قال عز وجل : و كل انسان الزمانه طائره فى عتقه و ليس فيه انه يحكم عليه بامضاء حكم بدعته و تجوزها فى الدين و هذا هو الظاهر » . انتهى

قلت : و ينطبق هذا على ما ذكره الحفنى فى معنى الحديث بلفظ من طلب البدعة .

و اما حديث ابن عباس : الطلاق على اربعة وجوه فرواه فى سنن البيهقى ج ٧ ، ص ٣٢٥ .

و رواه فى تفسير القرطبى ج ١٨ ، ص ١٥٠ عن الدار قطنى .

و هو فى سنن الدار قطنى ج ٤ ، ص ٥ الرقم ٢ عن عكرمة يحدث عن ابن عباس يقول :

الطلاق على اربعة وجوه : وجهان حلال و وجهان حرام ، فاما الحلال فان يطلقها طاهراً عن

وقد تضافرت أخبار أهل البيت عليهم السلام بعدم الصحة ، و انعقد اجماع علمائهم عليه ، وهو حجة قاطعة كمانبت بالا دلة القطعية ، وحيث أثبتنا أن وقت العدة هي الطهر ثبت أن الأقراء في الآية الاخرى المذكورة بعدها ، الواردة في بيان العدة ، محمولة على الاطهار ، و اتضح بذلك مذهب أصحابنا و سيجيء هناك مزيد دلالة ان شاء الله تعالى.

والطلاق في الشرع عبارة عن تخلية المرأة ، بحلّ عقدة من عقد النكاح ، و ذلك أن يقول : أنت طالق يخاطبها ، أو يقول : هذه طالق و يشير إليها ، أو يقول : فلانة بنت فلان طالق .

ولا يقع الطلاق عندنا إلا بهذا اللفظ ، لا بشيء من كنايات الطلاق ، سواء أراد به الطلاق أم لا ، وخالفت العامة هنا فأجازوه بها ، وقد يحصل الفراق بغير الطلاق : كالارتداد و الكمان و الخلع ، عند كثير من أصحابنا ، وان لم يتبعه بالطلاق و يحصل ايضاً بالفسخ للنكاح بأشياء مخصوصة وبالرد بالعيب ، وان لم يكن ذلك طلاقاً و لتفصيله شرح يطول فليطلب من محله .

غير جماع ، و ان يطلقها حاملاً مستبيناً . و اما الحرام فأن يطلقها و هي حائض ، او يطلقها حين يجامعها لا تدري اشتمل الرحم على ولد ام لا .
و بين صحة الحديث في ذيله شمس الدين العظيم آبادي في التعليق المعنى على الدار- قطنى فراجع .

و اما بقية الاحاديث التي وقعت في بيان ابن القيم فلا حاجة لنا الى التخريج لانها كلها في البخارى او شروحه او سنن الدار قطنى فراجع سنن الدار قطنى ج ٤ ، من ص ١ الى ص ٦٦ ، و فتح البارى ج ١١ من ص ٢٦٠ الى ص ٣١٣ ، و عمدة القارى ج ٢٠ من ص ٢٢٥ الى ص ٢٦٠ ، و سنن البيهقى ج ٧ من ص ٣١٢ الى ص ٣٦٦ .

و انما اهمنا اخراج ما اخرجناه من الاحاديث مع كونها في الكتب المسطورة لما فيها من البحث و التتقيب سوى ما ذكره ابن القيم ، و اما البواقى فكفى بتتقيقها ما ذكره ابن القيم ولا تزيد عليه .

ثمّ انّ النّساء فى الآية، وإن كان عامّاً فى المدخول بهنّ وغيرهنّ، و ذوات الاقراء وغيرهنّ، لكنّه مخصّص بالاجماع و السّنّة بذوات الاقراء المدخول بهنّ، ودلّ عليه الكتاب أيضاً وهو قوله تعالى: «فما لكم عليهنّ من عدّة تعدّونها» و سيجي ان شاء الله، سواء قلنا: انّ النّساء اسم جنس^(١) بمعنى الجمع، أو جمع حقيقة للمرأة من غير لفظها، كما قاله فى الصحاح لظهور أنّ الالف و اللام فى مثله يفيد الاستغراق والعموم، فقول صاحب الكشف^(٢): لا عموم ثمّ ولا خصوص-ولكنّ النّساء اسم جنس للانثى من الانس، وهذه الجنسيّة معنى قائم فى كلّهنّ وفى بعضهنّ فجاز ان يراد بالنّساء هذا وذاك فلمّا قيل: فطلقوهنّ لعدّتهنّ علم أنّه اطلق على بعضهنّ وهنّ المدخول بهنّ من المعتدّات بالحيض - لا يخفى ما فيه بعد ما بيناه .

«و أحصوا العدّة» اضطوا الاقراء التى يعتدّ بها و اكملوها ثلاثة قروء كما ورد بيانها فى آية اخرى ولا يبعد ان يراد مطلق العدّة الثابتة بأى دليل كان، بمعنى انّ العدّة بما هي يجب حفظها وحينئذٍ فتدخل المسترابة وغيرها فيه لثبوت كونها يجب

(١) وفى اللسان : النسوة و النسوة بالكسر و الضم و النسوان و النسوان جمع

المرأة من غير لفظه ثم نقل عن ابن سيدة ان النساء جمع النسوة اذ اكثرن و لذا قال سيويه فى الاضافة الى النساء نسوى فردّه الى واحده .

وفى التاج : عن القالى النساء جمع امرأة ليس لها واحد وكذلك المرأة لا جمع لها من لفظها .

وفى المعيار بعد نقل نسوة و نسوة كغرفة و عصمة و النساء ككساء و النسوان بكسر النون و ضم السين و الواو و النون اسماء لجماعة انثى الاناسى الواحدة امرأة من غير لفظ الجمع، و روى : ان النساء سمين لانهن انس للرجال و النسبة النسوى بالكسر بلا هاء و تصغير نسوة نسبة بقلب الواو ياءً و ادغامها فى ياء التصغير والجمع نسيات بالالف والتاء .

(٢) انظر الكشف ج ٤، ص ٥٤٤ . قلت : وفى فائد الدرر هنا بيان فى ج ٣،

ص ٢٢٠ يعجبنا نقله يعين عبارته قال قدس سره : « و يمكن أن يقال : ان الايس و التى لم تبلغ لا تدخلان فى هذا العموم لان المراد بالعدّة الاطهار كما نبهنا عليه و هما فاقدتان للاطهار » انتهى .

عليها عدة ، وانما أمر باحصائها لان لكل من الزوجين فيها حقاً فان حق الزوجة النفقة والكسوة وحق الزوج المراجعة والمنع من الازواج وثبوت نفس الولد فأمّر تعالى باحصائها ليعلم وقت المراجعة ووقت فوتها وتحريمها عليه ورفع النفقة والكسوة والسكنى .

« وانفقوا الله ربكم » من تطويل العدة والاضرار بهن كذا في الكشف ، ولا يبعد أن يراد الانتقاء في احكام العدة من جانب الرجل بالتطويل والاضرار بالمرأة ، بأن يتركها حتى اذا قاربت الخلاص راجعها ثم يطلقها ، يفعل ذلك للاضرار بها ، ومن جاب المرأة بالتقصير والانقضاء بدعوى خروجها منها كاذبة حذراً من أن يراجع فيها إليها أو ارادة أن تنزّوج بغيره ، ومن اضرار المرأة بالرجل تطويل العدة لاستحقاق زيادة النفقة .

« ولا تخرجوهن من بيوتهن » التي كن ساكنات فيها وقت الطلاق سكون اقامة على وجه يكون مسكنهن عادة وتحريم الاخراج مستمر إلى انقضاء المدة . « ولا يخرجن » المطلقات « من بيوتهن » التي كن يسكننها على ما عرفت ، و في الكشف الجمع بين التمهين^(١) ليشعر بأنه لا يؤذنها و ليس لاذنهم أثر في رفع الحظر ، وحاصله أن اطلاق النهي عن اخراجهن وخروجهن يقتضى عدم جواز الخروج لها ، وإن أذن الزوج ، وإلى هذا يذهب اكثر أصحابنا والعامّة .

ويؤيده أن ذلك حق الله تعالى ، فلا يكون لاذن الزوج فيه دخل بخلاف زمن الزوجية ، فإن الحق لهما فلو اتفقا على الانتقال جاز .

وذهب بعض اصحابنا الى جواز خروجها مع اذن الزوج واستقر به العلامة في النهاية ، وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا ينبغي

(١) انظر الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٢ .

(٢) حديث الحلبي تراه في الوسائل الباب ١٨ من أبواب العدد ، الحديث ١ ،

للمطلة أن يخرج الآ باذن زوجها حتى تنقضى عدها ثلاثة أقرء أو ثلاثة أشهر ، و يحوها من الاخبار .

وعلى هذا فيقيد ظاهر الاية بما لا اذن فيه تحصيلاً للمجمع بين الادلة ، ويتوجه عليه أن تقييد القرآن بخبر الواحد مرغوب عنه عند اكثر الاصحاب فلا يجوز هنا وفيه نظر ، فإن الظاهر جوازه على ما ثبت فى الاصول ، وكون السكنى حق الله تعالى فى محل المنع بل الظاهر أن الحق لا يعدو هما ، فلو انتقفا على الانتقال جاز كما فى حال الزوجية ، ومن هنا يعلم أن جواز الخروج مع الاذن هو الأقوى .

وعلى كل حال فيجوز خروجها لضرورة الى حاجة أو غيرها لكن يكون بعد نصف الليل و تعود قبل الفجر كما دلت عليه رواية سماعة ^(١) قال : سألت عن المطلقة

الكافى طبة سنة ١٣١٥ ج ٢ ، ص ١٠٧ باب عدة المطلقة و ابن تمتد الحديث ١ ، و هو فى طبة الاخوندى ج ٦ ، ص ٨٩ ، و فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٠ ، الرقم ٤٤٩ ، و ص ١١٦ الرقم ٤٠٣ ، و الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٣٣ الرقم ١١٨٤ ، و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٣ و قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٢٤ ، و فى المرأة ج ٤ ، ص ١٢ .

و فى المصادر المسطورة اختلاف يسير فى بعضها كما فى المتن و فى بعضها زيادة « ان لم تحض بعد ثلاثة أشهر » و استنبط فى قلائد الدرر من قوله : لا تدرى لعل الله : انه من قبيل العلة لعدم الخروج قال : و فيه تنبيه واضح على كونه حق الزوج .

(١) انظر الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٤٣٥ ، السلسل ٢٨٤٢١ طبة الاسلامية الباب ١٩ من أبواب العدد ، الحديث ١ . و هو فى طبة الامبرى ج ٣ ، ص ١٧٠ ، و هو فى الكافى ج ٢ ، ص ١٠٧ طبة سنة ١٣١٥ باب عدة المطلقة و ابن تمتد ، الحديث ٤ ، و فى طبة الاخوندى ج ٦ ، ص ٩٠ ، و فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٠ ، الرقم ٤٥٠ ، و الاستبصار ج ٣ ص ٣٣٣ ، الرقم ١١٨٥ ، و فى الفقيه طبة النجف ج ٣ ، ص ٣٢٢ ، الرقم ١٥٦٤ ، و فى طبة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٤٩٩ ، الرقم ٤٧٥٧ ، و فى نسخة الفقيه قليل تفاوت فى آخر الحديث ، و للحديث تنمة لم ينقلها المصنف لعدم الاحتياج اليه ، و الحديث فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٤ .

أين نعتد؟ قال : فى بيتها لا يخرج فان أردت زيارة خرجت بعد انتصاف الليل ولا يخرج نهاراً، هذا مع تأدى الحاجة به واندفاعها بذلك والآن جاز خروجها وقت الضرورة مطلقاً .

« الآن بأن يأتين بفاحشة مبينة » مستثنى من اخراجهن أى يحرم اخراجهن إلا ان تفعل المرأة فاحشة ظاهرة أو مظهرة على اختلاف القرائتين بفتح الباء وكسرها وقد اختلف فيها فقيل : هى الزنا فيخرج لاقامة الحد عليها ، و هو قول الحسن و مجاهد والشعمى ، واختاره شيخنا المفيد فى المقنعة والشيخ فى النهاية ، وقيل أن تعدوا على الزوج أو تؤذيه أو تؤذى أهله ، فيجوز اخراج دفعاً للضرورة ، وهو قول ابن عباس وجماعة ، واليه ذهب الشيخ فى الخلاف .

ويدل عليه ما رواه إبراهيم بن هاشم عن بعض رجاله عن الرضا عليه السلام فى قول الله عز وجل : « ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » قال : اذاها لأهل الرجل وسوء خلقها ^(١) ونحوها رواية على بن أسباط عنه عليه السلام وهما غير واضحتى الصحة ^(٢) مع عدم ظهور الآية فى هذا المعنى ، إلا أن القول به مشهور بين الأصحاب وتردد فيه العلامة فى المختلف وله وجه .

واللفظ فى المصادر « بعد نصف الليل » فما فى مخطوطتنا من المسالك « بعد انتصاف الليل » اما سهو من الناسخ او لغوهم على النسخة التى فيها اللفظ « بعد انتصاف الليل » وعلى أى فلا يتغير المعنى .

(١) ترى الحديثين فى الوسائل الباب ٢٣ من أبواب العدد ، الحديث ١ و ٢ ، وهما فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٣٩ ، الرقم ٢٨٤٣٣ و ٢٨٤٣٤ وفى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧١ ، وهما فى الكافى ج ٢ ، ص ١١٠ فى باب تأويل قوله : لا تخرجوهن من بيوتهن ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٩٧ ، و تراهما فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٣١ و ١٣٢ بالرقم ٤٥٥ و ٤٥٦ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٤ ، وفى المرات ج ٢ ، ص ١٤ .

(٢) قال فى المرات : لان الاول مرسل والثانى مجهول .

وقيل : الفاحشة هي النشوز ، فاذا طلقها على نشوز سقط حقها من السكنى وهو بعيد ، لان السكنى يجب للمطلقة بالنص وكونها قبل الطلاق ناشراً لا يسقط حقها الثابت بعده ، وقيل : الفاحشة كل معصية لله ظاهرة وهذا اقرب الى الظاهر إلا ان العامل بها من أصحابنا قليل .

وعلى اعتبار الأولين فلو اخرجت للادى لم ترد الى المنزل الأول ان لم تب عند أصحابنا ولو ثابت فوجهان ، ولو اخرجت لاقامة الحد فقد اختلف فيه فظاهر جماعه من الأصحاب الرد بعد اقامته ، قالوا : ولا تبث إلا في المنزل وظاهر آخرين منهم عدم الرد واختاره العلامة في المختلف نظراً الى جواز الاخراج والرد يحتاج الى دليل والاصل عدمه .

« تلك حدود الله » اشارة الى جميع الأحكام المذكورة حتى عدم خروج المرأة .
« ومن يتعد حدود الله » ومن يتجاوز ما حد الله له بان يخرج عن طاعته الى معصيته خلاف ما امر به أو نهى عنه مطلقاً سواء كانت المذكورة في الآية او غيرها ومن ثم اعادها بلفظ الظاهر .

« فقد ظلم نفسه » باعتبار أنه عرّضها للعقاب وسخط الله وغضبه ومقتضاها اطلاق الظالم على فاعل المعصية مطلقاً ويمكن تخصيصها بالكبيرة وفيه نظر فان الظلم مقول بالتشكيك يصدق على فاعل أقل المعصية وأعلىها كالكفر وما بينهما والمراد هنا التأكيد في ترك المنهيات وفعل المأمورات وخصوصاً الأحكام المسوق بيانها .

« لا تدري » يحتمل كونه على الخطاب للنبي ﷺ او المطلق وعلى الغيبة للنفس لعدم علمها بعواقب الامور .

« لعن الله يحدث بعد ذلك أمراً » اي يغير رأى الزوج في محبة الطلاق ويوقع في قلبه المحبة لرجوعها فيما بين المطلقة الواحدة والثانية أو فيما بين الثانية والثالثة ، أو يحدث ارادة الرجعة في أثناء العدة ، وفي موثقة ^(١) زرارة قال : سمعت

(١) انظر الوسائل ج ١٥ ، ص ٣٦٢ الباب ٥ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث

١ ، المسلسل ٢٨١٧٤ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٥٩ ، وهو في الكافي ج ٢ ، ص

أبا جعفر عليه السلام يقول : أحب للرجل الفقيه ان اراد أن يطلق امرأته أن يطلقها طلاق السنة قال : ثم قال : وهو الكذى قال الله تعالى : « لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ، يعنى بعد الطلاق وانقضاء العدة التزويج بها ، من غير أن تتزوج زوجاً غيره ، وما أعدله وأوسعها لهما جميعاً أن يطلقها على طهر من غير جماع تطليقة بشهود ، ثم يدعها حتى يخلو اجلها ثلاثة أشهر او ثلاثة قروء ثم يكون خاطباً من الخطاب .

فان قيل : المأمور به في الآية طلاق العدة فكيف يكون طلاق السنة مقدماً عليه كما هو الظاهر من أخباركم وهو المشهور بين علمائكم ؟ -

قلنا : طلاق السنة ايضاً طلاق العدة فان المراد بطلاق العدة كون الطلاق واقعاً في طهر لم يواقعها فيه ، وهذا هو طلاق السنة بالمعنى الأعم ، وينبه على ذلك مارواه ابن بكير ^(١) وغيره عن أبي جعفر عليه السلام انه قال : الطلاق الذي أمر الله عز وجل به والذي سن رسول الله صلى الله عليه وآله أن يخلى الرجل عن المرأة ، فاذا حاضت وطهرت من محيضها أشهد رجلين عدلين على تطليقه ، وهي طاهر من غير جماع ، وهو أحق برجعته ما لم تنقض ثلثة قروء ، وكل طلاق ما خلا هذا فباطل ليس بطلاق .

وما رواه يونس ^(٢) عن بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال : الطلاق أن

١٠٠ باب طلاق السنة و طلاق العدة ، الحديث ٣ ، وفي طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٦٥ ،

و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥١ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٥ .

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٥ ، وهو فى طبعة الاميرى

ج ٣ ، ص ١٥٦ ، وفى ط الاسلامية ج ١٦ ص ٣٣٦ ، المسلسل ٢٨١٣٦ ، وهو فى الكافى ج

٢ ، ص ١٠٠ طبعة سنة ١٣١٥ باب تفسير طلاق السنة و طلاق العدة ، الحديث ٧ ، وفى طبعة

الاخوندى ج ٦ ، ص ٦٧ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٢ ، وفى المرات ج ٤ ، ص

٦ وفيه : « حسن او موثق والظاهر ان ابن من زيادة النساخ بل هو بكير اذ ابنه لا يروى عن أبي

جعفر (ع) وسيأتى نظير هذا السند وفيه عن بكير » انتهى .

(٢) انظر المجمع ج ٥ ، ص ٣٠٥ ، ونقله فى الوسائل الباب ٩ من ابواب مقدمات

الطلاق وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٢٦ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ص ٢٨٠ المسلسل

٢٧٩٢٢ والصحيح من اللفظ ما فى الكتاب والوسائل واما المجمع ففى لفظه أدنى تفاوت

مع ما هنا ولعله من سهو النساخ .

بطلاق الرجل المرأة على طهر من غير جماع ، ويشهد رجلين عدلين على تطليقه ، ثم هو أحق برجعتهما ما لم تمض ثلاثة قروء ، فهذا الطلاق الذي أمر الله به في القرآن وأمر به رسول الله ﷺ ، وكل طلاق لغير العدة فليس بطلاق . ونحوها من الأخبار ^(١) .

إلا أن أصحابنا أفردوا قسماً من هذا الطلاق وسموه بطلاق السنة مقابل طلاق العدة ، وإن كان في الحقيقة هو من طلاق العدة بالمعنى الاعم ، ونقلوه عن ائمتهم عليهم السلام وهو الطلاق في غير طهر المواقعة وترك المرأة حتى تخرج من العدة ثلاثة أشهر أو ثلاثة أقراء .

وقد بينت ذلك الأخبار: روى زرارة في الحسن ^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : كل طلاق لا يكون على السنة أو طلاق على العدة فليس بشيء قال زرارة : فقلت له : فستر لي طلاق السنة وطلاق العدة ، فقال : أما طلاق السنة فإذا أراد الرجل أن يطلق امرأته : فلينتظر بها حتى تطمئ وتطهر ، فإذا خرجت من طمئنها طلقها تطليقة من غير جماع ، ويشهد شاهدين على ذلك ، ثم يدعها حتى تطمئ تطمئنتين ، فتقضى عدتها بثلاث حيض وقدمات منه ويكون خاطباً من الخطاب ، إن شاءت تزوجته وإن شاءت لم تزوجه ، وعليه نفقتها والسكنى مادامت في العدة ، وهما يتوارثان حتى تنقضى عدتها .

وأما طلاق العدة الذي قال الله تعالى : « فطلقوهن لعدتهن » وأحصوا العدة ، فإذا أراد الرجل منكم أن يطلق امرأته طلاق العدة ، فلينتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضتها ، ثم يطلقها تطليقة من غير جماع ، ويشهد شاهدين عدلين ويراجعها من يومه ذلك إن أحب أو بعد ذلك بأيام قبل أن تحيض ، ويشهد على رجعتها وواقعها ويكون معها حتى تحيض .

(١) تجدها مبثوثة في كتاب الطلاق من الوسائل ومستدرك الوسائل .

(٢) انظر الكافي ج ٢ ، ص ٩٩ باب تفسير طلاق السنة ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة

الاخوندى ج ٦ ، ص ٦٥ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ٢٦ الرقم ٨٣ ، وفي الوافي الجزء

١٢ ، ص ١٥١ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٥ ، وجزء في الوسائل في الابواب المتفرقة .

فاذا حاضت و خرجت من حيضتها طلقها نطفة اخرى من غير جماع و يشهد على ذلك ثم يراجعها ايضاً متى شاء قبل أن تحيض ويشهد على رجعتها و بواقعها و يكون معها إلى أن تحيض الحيضة الثالثة ، فاذا خرجت من حيضتها الثالثة طلقها التطفلة الثالثة بغير جماع و يشهد على ذلك ، فاذا فعلت ذلك فقد باتت منه ، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره الحديث .

و المراد بكون هذا طلاق العدة المأمور بها في الآية ، أنه فرد منه ، فصح إطلاقه عليه ، و لتفصيل ذلك شرح يطول فليطلب من محله .

« فاذا بلغن أجلهن » قاربن الفراغ منه بحيث لم يبق من العدة إلا قليل ، كآخر جزء منها ، والأجل يطلق لمجموع المدة ولمنتهاها ، فيقال لعمر الانسان أجل^(١)

(١) وفي المقاييس ج ١ ، ص ٦٤ بيان يعجنا نقله ملخصاً وبالمعنى ثلاثيهم من عشر على المعاني الاخر للاجل انه وقع اشتباه من المصنف كلا ولكنه اراد بيان كيفية استعماله في المعنى الاول .

قال في المقاييس : « الهمزة والجيم واللام يدل على خمس كلمات متباينة لا يمكن حمل واحدة على واحد .

فالاجل غاية الوقت في محل الدين وغيره فقال أجل يأجل (من باب خرج) والاجل نقيض العاجل وقولهم : اجل من هذا الباب كانه يقول : انتهى وبلغ الغاية والاجل القطيع من بقر الوحش والجمع اجال (كجسم وأجسام) .

والاجل مصدر اجل عليهم شراً (من باب ضرب ونصر) اى جناه وبخته .

والاجل (بكسر الهمزة) وجع في العنق .

والمأجل (يفتح الميم والجيم) شبه حوض واسع يوجل فيه ، والبير ، اوالقناة أياماً ثم يفجر في الزرع والجمع مأجل .

فهذه هي الاصول وبقيت كلمتان : أحدهما من باب الابدال وهو قولهم : أجلوا ماثمهم اى جسوه والاصل في ذلك الزاى ازلوه ، ويمكن أن يكون اشتقاق هذا ومأجل الماء واحداً والاخرى من أجل ذلك فعلت ذلك وهو محمول على أجلت الشيء اى جنيته فمعناه من أن جنى .

وأما أجلى على فعلى فمكان والاماكن أكثرها موضوعة الاسماء غير مقيسه . انتهى ما في

و للوقت الذى ينتهى به العمر أجل ، قال الله تعالى : « فاذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » . و البلوغ الوصول الى الشيء .

وقد يقال للدنو منه على الاتساع ، وهو المراد هنا ليرتب عليه قوله : « فأمسكوهن » بمعروف أو فارقوهن بمعروف « اى اتم مخيرون إما في الرجعة بطريق حسن يحسن معه المعاشرة و الاتفاق الحسن و ما يتعلق بذلك من حقوق الزوجية ، و إما المفارقة بترك الرجعة و تخلية سبيلها على وجه حسن جميل لا إضرار فيه .

و المراد تحريم جعلها كالمعلقة بان يطلقها فاذا قرب الفراغ من العدة راجعها ثم يطلقها يفعل مثل ذلك للاضرار بها حتى لا تتزوج ، وانما قلنا : ان بلوغ الأجل بمعنى مقاربة بلوغه ، لانه مع بلوغه و انقضائه على الحقيقة لا يملك الزوج الخيار بين الرجعة و المفارقة بل هي تملك نفسها و تبين منه ، و لها أن تتزوج من شاءت من الرجال .

« و أشهدوا ذوى عدل منكم » قد اختلف في متعلق الشهادة ففي الكشف^(١)

المقاييس ملخصاً ومنقولاً بالمعنى ومزيداً فيه بعض ما يوجب رفع الابهام كالتمثيل بجسم وأجسام وانما نقلنا كلام ابن فارس لثلاثتهم متوهم عدم اطلاع المصنف على معاني هذه المادة وانما اقتصر على الاول وشرح كيفية الاستعمال .

(١) انظر الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٥ ، وفي قلاند اللندج ٣ ، ص ٢٢٩ .

« نعم يمكن على مذهب الامامية تعلق الاشهاد فى الاية بالطلاق والرجعة معاً على أن يكون الاول على الوجوب والثانى على التنبه حملاً للاية على مطلق الرجحان المتلقى بياحه من معدن الوحي » انتهى ما اردنا نقله .

قلت : قد أوضحنا فى تعاليفنا على المجلد الاول من آيات الاحكام للاستزادى نقلاً عن العلامة النائيني وتلقيه بالقبول من ان الوجوب ليس أمراً شرعياً بل أمر عقلى من جهة حكم العقل باطاعة الامر ، والعقل انما يلزم العبد بالانبات ما لم يصرح المولى بالترخيص والاذن وليس استعماله فى موارد التنبه ، مغايراً لاستعماله فى موارد الوجوب بل يأذن الشارع ويرخص الترك فى موارد التنبه .

هو راجع الى الرّجعة و الفرقة جمعاً على النّسب عند أبى حنيفة كقوله تعالى : « و أشهدوا اذا تبايعتم » و عند الشافعى هو واجب في الرّجعة مندوب اليه في الفرقة و كلا القولين بعيد عن الصّواب :

أما الأوّل فلخروجه عن ظاهر الأمر من غير قرينة صارفة عن الوجوب وهو مرغوب عنه . واما الثّاني فلأنّ التّخصيص باحدهما دون الآخر يتوقف على المعارض المعيّن و بدونه الغاز و تعمية لعدم أولويّة ما ذكره من العكس .

و لو قطع النّظر عن هذا ففيه حمل اللفظ على معنييه الحقيقي و المجازى و ذلك مع تسليمه مجاز يتوقف على الدّالة وكذا حمّله على الرّجحان المطلق الشامل للوجوب في بعض الافراد والنّسب في الأفراد الأخر و تعيّن الوجوب في قسم والنّسب في آخر ، مع عدم الدليل الواضح ، لا وجه له مع أنّ الشّهاد على ترك الرّجعة لا يكاد يحصل له معنى ، إذ لا يراد من ترك الرّجعة سوى الاستمرار على موجب الطّلاق المقضى للفرقة و ليس بشيء يتجدّد فعله فيفتقر الى اشهاد ، و الذى يقتضيه النّظر الصحيح من غير تكلف تعلّقه باصل الطّلاق لأنّ الكلام فيه و هو المقصود الأصلي من سوقه و الباقي من توابعه فتوسطها لا يضرّ بالحال خصوصاً مع ارتباطها به فكأنه قال اذا طلّقتنّ النساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ و اشهدوا ذوى عدل ، و يكون الأمر باقياً على ظاهره و هو الوجوب ، و قد تظافرت الأخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام بوجوب الشّهاد في الطّلاق ^(١) و عدم اعتباره بدونه و أنّ الأمر بالشّهاد راجع اليه :

وعليه يندفع المحاذير حيثما جمع بين الواجب والمندوب بامر واحد مثل اغتسل للجنابة والجمعة والتوبة فهنا ايضاً كذلك فان وجوب الشّهاد فى أصل الطّلاق حتى يقع صحيحاً لعله يعد من ضروريات مذهب الشيعة .

واما الرجعة فقد وردت فيها ايضاً روايات لا يمكن انكار نديه ، وصرحوا بالسرفى رجحان الشّهاد ومع ذلك فقد أجازوها مع عدم الشّهاد وانظر فى ذلك الوسائل الباب ١٣ من أبواب أقسام الطّلاق ، ومستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ١٤ .

(١) انظر الوسائل ومستدرک الوسائل كتاب الطّلاق ترى الاخبار فيها مبنوثة بحد تكاد تزيد عن حد التواتر والباب ١٠ من أبواب مقدمات الطّلاق مخصوص بوجوب الشّهاد فى الطّلاق ،

روى محمد بن مسلم ^(١) قال : قدم رجل على أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة فقال : اننى طلقت امرأتى بعد ما طهرت من محيضها قبل أن اجامعها فقال لى أمير المؤمنين عليه السلام : أشهدت رجلين ذوى عدل كما أمر الله عز وجل ؟ - فقال : لا ، فقال عليه السلام : اذهب فان طلاقك ليس بشيء ونحوها من الأخبار التى بلغت فى الكثرة الى حد لا يحصى وانعقد اجماع اهل البيت عليهم السلام على ذلك واجماعهم حجة قاطعة على ما ثبت

وكذا ص ٤ من المستدرک ومع ذلك ترى الوجوب فى ضمن أخبار أخر مبثوثة فى الابواب. وانظر حسنة زدارة عن ابى جعفر (ع) فى الوسائل الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٥ ، ج ١٥ ، ص ٢٨٣ طبعة الاسلامية المسلسل ٢٧٩٣١ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٦ ، والوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٠ ، وهو فى الكافى طبعة سنة ١٣١٥ هـ ج ٢ ، ص ٩٨ باب من طلق لغير الكتاب والسنة ، الحديث ١٠ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٥٩ ، وفى المرات ج ٤ ، ص ٣ وقال : ضعيف على المشهور ، والحديث فى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٨ الرقم ١٤٩ .

(١) انظر الوسائل الباب ١٠ من ابواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٧ . وهو فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٢٨٣ المسلسل ٢٧٩٣٣ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٧ . والوافى الجزء ١٢ ص ١٥٠ ، وهو فى الكافى ج ٢ ص ٩٨ باب من طلق لغير الكتاب والسنة الحديث ١٢ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ص ٦٠ ، وفى المرات ج ٤ ، ص ٤ وفيه ضعيف على المشهور ولعله لوجود سهل بن زياد فى طريقه وقد أوضحنا فى تعالينا على مسالك الافهام ج ١ ، ص ٣٥٢ صحة أحاديث سهل . وروى الحديث فى التهذيب ج ٤ ، ص ٤٨ ، الرقم ١٥١ .

وفى الباب حسنة ابن أبى نصر ، انظر الوسائل الباب ٢١ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ١ . وهو فى طبعة الاسلامية ج ٦ ، ص ٣٠٢ المسلسل ٢٧٩٩٥ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٩ وفى الكافى ج ٢ ، ص ١٠١ باب من طلق وفرق بين الشهود ، الحديث ٣ . وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ص ٧٢ ، وفى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٩ الرقم ١٥٢ ، وفى المرات ج ٤ ، ص ٧ وقال : حسن قلت : وذلك لوجود ابراهيم بن هاشم فى السند وقد أوضحنا وبسطنا الكلام فى حقه وانه معتبر أتم الاعتبار فى المجلد الاول من هذا الكتاب ص ١٢٨ و ص ١٢٩ .

في محله .

و مقتضى ما ذكرناه كون الاشهاد شرطاً في الطلاق و عدم صحته بدونه وعلى ذلك اجماعهم و تظاهرت به اخبارهم عن الائمة صلوات الله عليهم ، والمراد بوجود الاشهاد ايقاع المشهود به على وجه يعلم الشاهد ذلك بأن يوقعه بحضور الشاهدين دفعة ، لا بان يخبر به ، او يشهد عليه بأنه سيفعل ذلك ولا متفرقاً كل شاهد في وقت و قد انعقد اجماعهم على ذلك ايضاً و في اخبارهم دلالة عليه .

« وأقيموا الشهادة لله » أمر للشهود باقامة الشهادة عند الاستشهاد لوجه الله لا لغرض آخر كرضا المشهود له ومحبتة له أو عداوته للمشهود عليه ، أو توقع جعل على اقامتها ونحو ذلك من الامور الموجبة لاقامتها وبالجملة يجب أن يكون المقصود منها وجه الله واقامة الحق ودفع الظلم كما نبه عليه قوله تعالى في موضع آخر : «كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم» .

و يستفاد منها الحث على الصدق في الشهادة حيث انتهائ الله ، فلا وجه للكذب فيها او الايقاع على غير ماهى عليه ، وعلى كل تقدير فلو كان الشاهد صادقاً و أوقع الشهادة لله بل لغرض آخر صح وترتب الأثر عليها في اثبات حق المشهود له وبقي حق الله من حيث مخالفة الامر متعلقاً بالشاهد .

« ذلكم » يريد به الحث على الاشهاد و الاقامة أو جميع ما في الآية .
« يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر » يتعظ وينتفع به المؤمن فانه المقصود لذكر الأحكام دون من عداه ولا يخفى ما فيه من المبالغة والاشعار بأن من لا يتعظ بذلك فليس بمؤمن .

« ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » جملة اعترافية مؤكدة لما سبق من الأحكام بالوعد على الانتقاء عما نهى عنه صريحاً أو ضمناً من الطلاق في الحيض والاضرار بالمعتدة واخراجها من المسكن وتعدى حدود الله وعدم الاشهاد في الطلاق وكتمان الشهادة ، والمراد انه تعالى يجعل له مخرجاً بما في شأن الأزواج من المضايق والغموم ويرزقه فرجاً و خلفاً من وجه لم يخطر بباله ولا يحتسبه .

ويحتمل أن يكون الوعد لعامة المتقين بالخلاص من مضار الدارين والفوز بخيرهما من حيث لا يحتسبون ، و يحتمل ان يكون كلاماً جرى به الاستطراد و الاعلام بأن المتقى يجمع الله له خير الدنيا والآخرة ويخلصه من مضارهما .

« ومن يتوكل على الله فهو حسبه » كفيه «ان الله بالغ أمره» بالرفع على قراءة الأكثر اى نافذ أمره ، وقرأ حفص بالاضافة والمراد انه يبلغ ما يريد ولا يفوته مراد ، و قرئ بالغاً بالنصب على الحالية وخبر ان قوله : «قد جعل الله لكل شيء قدراً» تقديرأ أو توقيتاً أو مقداراً أو اجلاً لايتأنى بغيره وهو بيان لوجوب التوكل على الله وتفويض الأمر اليه لانه اذا علم كل شيء من الرزق وغيره لا يكون الا بتقديره و توفيقه فلم يبق الا التوكل عليه والتسليم اليه تعالى .

الثانية « و اذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن » شارفن انقضاء عدتهن فان البلوغ قد يطلق على الدنو من الشيء على ما عرفت فيترتب عليه قوله :

«فأمسكوهن بمعروف أو سر حوهن بمعروف» لظهور انه بعد تنقضى الأجل بتمامه ومضى العدة تملك نفسها فلا يصح التخيير بين الامساك والتسريح بل يكون اجنبية من شق الناس لاسبيل له عليها والمراد بالمعروف في الموضعين ما كان موافقاً للشرع من القيام بمصالح الزوجية ان أمسكها والأتركها حتى تنقضى عدتها و تكون املك بنفسها .

« ولا تمسكوهن ضراراً » ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن لا الرغبة في نكاحهن كان يتركها حتى تشارف الأجل ثم يراجعها لتطول العدة عليها على ما قيل : ان الرجل منهم كان يطلق المرأة ويتركها حتى يقرب انقضاء عدتها ويراجعها لتطول العدة فنهى عنه .

و رواه الصدوق^(١) عن المفضل بن صالح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام و

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٢ ج ١٥ ، ص ٢٠٢ ،
النسلسل ٢٨٣١٠ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٥ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص
١٥٣ ، وفي فلائد الدرر ج ٣ ص ٢٢٨ ، وهو في الفقيه ج ٣ ، ص ٣٢٣ الرقم ١٥٦٨

هو منصوب أما على أنه مفعول له أو على الحال بمعنى مضارعين .
 « لتعتدوا » أى لتظلموا بالتطويل أو بالألجاء الى الافتداء كما وقع في آية
 أخرى واللام متعلقة بالضار .

« ومن يفعل ذلك » الاضرار « فقد ظلم نفسه » حيث عرضها لعقاب الله .
 « ولا تتخذوا آيات الله هزواً » بالاعراض عنها و التهاون بالعمل بما فيها من
 غير جدّ في العمل من قولهم لمن لا يجد في الأمر : انما انت هازىء ولعل المراد بالنسي
 عن الهزء الأمر بضده أعنى الجدّ وقيل : كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول :
 كنت لعب فنزلت ، واحكام الآية معلومة كما بيناه .
 « واذكروا نعمة الله عليكم » بالاسلام ونبوّة النّبى محمد ﷺ بالشكر و
 القيام بحقوقها .

« وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة » من القرآن و السنّة أفردهما
 بالذكر اظهاراً لشرفهما .
 « يعظكم به » بما انزل عليكم « واتقوا الله » أى معاصيه « واعلموا ان الله بكلّ
 شيء عليم » تأكيد و تهديد .

وفى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٠١ الرقم ٤٧٦١ ، ومثله فى العياشى ج ١ ، ص ١١٩
 الرقم ٣٧٨ ، ونقله عن العياشى فى البحار ج ٢٣ ، ص ١٣٠ ، والبرهان ج ١ ، ص ٢٢٤ .
 والمصنف لم ينقل أصل الحديث حتى يتوجه ما يستنبط منه ونحن نقله بعينه بلفظ
 الصدوق :

« وروى المفضل بن صالح عن الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال : سئلته عن قول الله
 عز وجل : « ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا » قال : الرجل يطلق حتى اذا كادت ان يخلو أجلها
 راجعها ثم طلقها يفعل ذلك ثلاث مرات فهى الله عز وجل عن ذلك » انتهى .
 وظاهر الحديث وقوع الطلاق وان ثم - ثم ليس الحديث منحصرأ بذلك فانظر الوسائل
 الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق ، ومستدرک الوسائل ص ١٧ ، والبرهان ج ١ ، ص
 ٢٢٤ ، ونور الثقلين ج ١ ، ص ١٨٨ وص ١٨٩ ولا يستفاد من واحد منها الا الاثم
 فلا تغفل .

الثالثة « و اذا طلقتم النساء قبلن أجلهن ، اى انقضت عدتهن وبلوغ الأجل
هنا على الحقيقة «فلا تعضلوهن» تمنعهن وتحبسوهن «أن ينكحن أزواجهن» بتقدير
من ان ينكحن أزواجهن حذف واوصل الفعل ، والخطاب في الآية اما للأزواج الذين
يعضلون نسائهم بعد انقضاء العدة ظلماً وقسراً ولحمية الجاهلية فلا يتركون يتزوجن
من أردن من الأزواج ، واطلاق الأزواج عليهن مجاز باعتبار الأول ، و أما للأولياء
الذين يمنعونهن أن يرجعن الى أزواجهن فقد روى أنها نزلت في معقل بن يسار حين
عضل اخته أن ترجع الى الزوج الأول بالاستيناف .

قال القاضى ^(١) : فيكون دليلاً على أن المرأة لا تزوج نفسها اذ لو تمكنت
منه لم يكن لفعل الولي معنى ، ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لانه بسبب توقفه
على اذنه انتهى .

ولا يخفى ما فيه فاولاً أن الدلالة مع احتمال الأمرين ساقط وانما يكون
مع ظهورها في الأولياء وهو غير معلوم اذ كما يحتمل الأزواج بل الناس على العموم ،
كما استوجه في الكشف أن يكون خطاباً للناس على العموم ، أى لا يوجد فيما بينكم عضل
و منع للنساء من نكاح الأزواج لانه اذا وجد بينهم وهم راضون به كانوا في حكم
العاصين وحينئذ فلا دلالة .

و ثانياً اننا لو سلمنا كون الخطاب فيها للأزواج ، فالنهي عن العضل لا يقتضى أن
يكون للولي حق في ذلك ، بل ولا يقتضى أن يراد به ولي النكاح بل الظاهر من
كان له اختصاص بالمرأة لظهور ان الأخ ليس بولي على المشهور ، و قد روى هو تزولها
فيه فاذا سقطت الدلالة من هذا الوجه ، كان قوله : «ينكحن أزواجهن» صريحاً في
استقلالهن وانتفى حمله على المشاركة فيه او التوقف على الاذن فتأمل .

و استدل بعض أصحابنا بظاهرها على سقوط الولاية مع العضل وله وجه مع
تسليم الولاية و الا فلا حاجة اليه .

« اذا تراضوا بينهم » اى النساء و الخطباء و هو ظرف لان ينكحن

(١) انظر البيضاوى ج ١ ، ص ٢٤٣ . و الحق ما افاده المصنف كما لا يخفى .

اولا تعضلوهم

« بالمعروف » صفة مصدر محذوف اى تراضياً كائناً بالمعروف او حال عن الضمير المرفوع أى تراضوا عاملين بالمعروف وهو ما يعرفه الشرع ويستحسنه المروءة كالتزويج بالكفو ونحوه ففيها دلالة على أن العضل عن التزويج بغير الكفو من الولى بل من غيره لا يكون منهيّاً عنه .

و قد يستفاد منها تحريم الدخول في خطبة أحد بغير حصول الرضا والاجابة للآخر كما ذهب اليه أصحابنا .

« ذلك » اشارة الى ما مضى ذكره و توحيد المخاطب مع كون المراد الجمع أمّا على تأويل القبيل فانه اسم للجمع او كل واحد واحد او ان المراد مجرد الخطاب و الفرق بين الحاضر و المخاطب و الغائب من دون تعيين المخاطبين .. و يحتمل أن يكون المخاطب به الرسول ﷺ على طريقة « يا ايها النبي » اذا طلّقت النساء » كما تقدّم و فيه تنبيه على أن حقيقة المشار اليه أمر لا يكاد يتصوره كل أحد ليخاطب به .

« يوعظ به من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر » تخصيصه بالمؤمن لانه المنتفع به ولان المراد الاتعاظ بالقرآن وهو انما يكون بعد الايمان و المراد بالوعظ الزجر و التخويف .

« ذلكم » اى العمل بمقتضى ما ذكر من الاحكام « أذكى » أرفع « لكم و اطهر » من دنس الآثام « و الله يعلم » ما فيه من النفع و الصلاح « و انتم لا تعلمون » ذلك لقصور علمكم عن ادراك الامور الخفية و فيه دلالة واضحة على ان عدم العلم بمصلحة الحكمة لا يقتضى نفيها بل ينبغى الانقياد و التسليم و الاعتراف بان حكمتها خفية علينا .

الرابعة : « و المطلقات يتربصن » خبر بمعنى الأمر و تغيير العبارة للتأكيد و الاشعار بانه مما يجب أن يسارع الى امثاله كان المخاطب [قصد أن] يمثل الأمر فيخبر عنه وقد اشرنا سابقاً إلى أن إيراد الأمر بصورة الخبر أبلغ ، و بناؤه على

الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان، ولأن الفرض الأصلي في العدة استبراء الرحم و الحيض هو الذي يستبرأ به الرحم دون الطهر، وكذا كان من الأمة الاستبراء بالحيضة وحمل قوله: «فطلقةوهن لعدتهن» على أن المراد مستقبلات لعدتهن كقولك: لقيته لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلاً لثلاث [وعدهن الحيض الثالث].

وفي الدلالة نظر أما كون القرء بمعنى الحيض فلا ننكره وكونه بمعنى الطهر في غير هذا الحديث كثير لا يرتاب فيه، لكن الكلام في أنه المراد من الآية، مع أنه يمكن أن يقال: الآية دلت على أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء خرجت من العدة فيكون متمكنة من الاعتداد بالأطهار التي عدتها أقل ومن الاعتداد بالحيضة التي عدتها أكثر، وحينئذ فيكون القدر الزايد على عدة الأطهار غير واجب.

و حديث تطليق الأمة ^(١) لا نسلم صحته، ولأنه لا يقاوم ما رويم عن مسلمو

وابن ماجه والحاكم من رواية مظاهر بن أسلم، عن القاسم عن عائشة بهذا « و مظاهر ضعيف ورواه ابن ماجه والدارقطني من رواية عطية عن ابن عمر، وفيه عمر بن شبيب وهو ضعيف وقال ابن حزم في ج ١٠، ص ٣١٧ من المحلى: « قال أبو محمد: هذان خبران ساقطان لا يجوز الاحتجاج بهما لأن مظاهرين مسلم ضعيف وكذا عمر بن شبيب و عطية ضعيفان لا يحتج بهما ولو صح أحدهما أو كلاهما لما خالفناه». انتهى

(١) كما قد عرفت من بيان ابن حجر وكذا ابن حزم، إلا أنه يوجد مضمونه في اخبار الشيعة أيضاً انظر الوسائل الباب ٤٠ من أبواب العدد وهو في طبعة الاميري ج ٣، ص ١٧٦: وطبعة الاسلاميه ج ١٥، من ص ٤٦٩ - ٤٧١ وفي كتاب النكاح الباب ١٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، وهو في طبعة الاميري ج ٣، ص ٦٨ وفي طبعة الاسلاميه ج ١٤، ص ٤٠٩، و انظر أيضاً مستدرک الوسائل ج ٣، ص ٢٣ ونقل في الجواهر العمل بها في ص ٣٣٩ كتاب الطلاق طبعة حاج محمد حسين الكاشاني سنة ١٣١٢ هـ عن الاسكافي والعماني على ما نقل عنهما.

ثم قال: وتبعهما بعض متأخري المتأخرين كسيد المدارك وصاحب الكفاية والحدائق بل كأنه مال اليه صاحب الرياض، واختار صاحب الجواهر نفسه قول المشهور من كون القرنين في الآية أيضاً الطهرين واستحسن ما وجه به تلك الاخبار صاحب الوسائل من حملها على التيقه او ارادة دخول الحيضة الثانية ليتم الطهران او الاستحباب او عدم جواز التمكن للزوج الثاني في الحيض الثاني.

البخارى في قصة ابن عمر: مرة فليراجعها ثم ليمسكها حتى تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد و ان شاء طلق قبل ان يمسه فذلك العدة التي امر الله تعالى أن يطلق لها النساء .

وكون الغرض الأصلي استبراء الرحم يدل على أنه الطهر لانه الدال على براءة الرحم فان القراء بمعنى الجمع والمرأة في حال الطهر تجمع دمها فاذا جاء الحيض فرقته والتقدير في الآية بعيد كما سلف ، على أنه راجع الى ما قلناه كما اشرنا اليه ، ولان ما ذكروه من الاخبار معارض بان الاعتداد بالأطهار اقل زماناً من الاعتداد بالحيض فيلزم المصير اليه لانه الأصل اذ لا يكون لأحد على غيره حق الحبس والمنع وكلما كانت المدة أقل كان أقرب الى هذا الأصل ووافق له .

ولعل النكتة في التعبير بالقراء التي هي جمع كثرة دون الاقراء التي هي جمع قلّة مع ان المناسب هنا جمع القلّة التنبيه على ارادة الحيض حيث علم جمع القراء الذي يكون المراد منه الحيض على الاقراء كما في قوله ﷺ : دعى الصلوة أيام أقرائك ، و ان كان كل من جمع الكثرة والقلّة يستعمل مكان الآخر .

قال القاضي ولعل الحكم ملّا عم المطلقات ذوات الأقراء تضمن معنى الكثرة فحسن بناؤها بمعنى لكثرة أفراد المطلقات من حيث ان كل مطلقة لها ثلاثة قروء فكان جمع كثرة وهو جيد . هذا وفي أخبارنا ما يدل على أن القروء هي الحيضات الثلاث [روى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال : عدة التي تحيض ثلاثة قروء وهي ثلاث حيض ونحوها رواية ابي بصير ^(١)] لكنّها مهجورة بين الاصحاب محمولة على ضرب من

(١) فحديث الحلبي في التهذيب ج ٨ :ص ١٢٤ الرقم ٤٣٤ والاستبصار ج ٣ ، ص

٣٣٠ الرقم ١١٧١ واللفظ فيهما : عدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلاثة أقراء وهي ثلاث حيض ، ومثله رواية أبي بصير وهي بالرقم ٤٣٥ من التهذيب وبالرقم ١١٧٢ من الاستبصار وفي الوسائل الباب ١٤ من أبواب العدد الحديث ٧ ، وهما بقرم واحد في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٦٩ و طبعة الاسلامية ج ١٥ ص ٤٢٥ السلسل ٢٨٣٨٧ ، وفي الوافي الجزء ١٢

التأويل كما يعلم ذلك من راجع كتب الأخبار .

وفائدة الخلاف بين القولين أن مدة العدة عند القائل بالاطهار أقصر منها عند القائل بالحيض حتى لو طلقها في حال الطهر تحسب بقية الطهر قرأً وإن حاضت عقيبها في الحال فإذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة إن كان الطلاق حال الطهر أو من الحيضة الرابعة إن كان في حال الحيض : لا يحكم بانقضاء عدتها .

واعلم أن لفظ المطلقات وإن اقتضى العموم لكنّه مخصوص بالمطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء للآيات والأخبار الدالة على أن حكم غيرهن خلاف ما ذكر كذا في الكشف وتفسير القاضي ^(١) والظاهر أنها مخصصة بالحامل أيضاً فإن عدتها

ص ١٧٢ ، وفي قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٣٣٢ .

وروى الحديث في تفسير العياشي ج ١ ، ص ١١٥ بالرقم ٣٥٣ عن ابن مسكان عن أبي بصير ثم ذكره بالرقم ٣٥٤ ، وقال أحمد بن محمد : القراء هو الطهر إنما يقرء فيه الدم حتى إذا جاء الحيض دفعته ، ولم أظفر على نقل الحديث في البحار عن العياشي مع كون محله ج ٢٣ ، ص ١٣٦ إلى ص ١٣٨ ، ونقله في البرهان عنه في ج ١ ، ص ٢٢٠ بالرقم ١٢ ولم يروه عنه أيضاً في نور الثقلين مع كون محله ج ١ ، ص ١٨٣ و ١٨٤ .

وعلى أي فقد حمل الحديث الشيخ في التهذيب والاستبصار مضافاً الى احتمال التقية أحسن حمل وهو : «أن قوله : ثلاث حيض يحتمل أن يكون إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة لأنه قد مضى له حيضتان وترى الدم من الحيضة الثالثة فتصير ثلاثة قروء وليس في الخبر أنها تستوفي الحيضة الثالثة .

ثم قال قدس سره في التهذيب وفي الاستبصار : ولا ينافي هذا التأويل ما رواه : سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن المطلقة حين تحيض لصاحبها رجعة ؟ - قال : نعم حتى تطهر ، لأنه ليس في هذا الخبر أن له عليها رجعة حتى تطهر من الحيضة الثالثة وإذا لم يكن ذلك في ظاهره حملناه على أنه يملك الرجعة في حال الحيض إذا كانت أوله أو ثانيته انتهى كلامه قدس سره ولقد أجاد فيما أفاد فجزاه الله عن الاسلام احسن الجزاء ونور الله تعالى مرقده الشريف .

(١) انظر الكشف ج ١ ، ص ٢٧٠ ، و البيضاوى ج ١ ، ص ٢٣٩ طبعة مصطفى محمد .

وضع الحمل لا ثلاثة قروء إلا أن يقال : الحمل لا يجامع الحيض فلا حاجة الى التخصيص وفيه ما فيه ، أما تخصيصها بالرّجعيات كما ذهب اليه بعض الاصحاب^(١) لمكان ضمير « وبعولتهن » أحق برّدهن » ، الرّاجع الى الرّجعيات فقط فغير واضح و سيجيء التنبيه عليه ان شاء الله .

وقد يظهر من الكشف انه لا تخصيص فيها مع ارادة المدخول بهنّ نظرأ الى انّ اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكّله وبعضه فجاء في أحد ما يصلح له كالاسم المشترك وفيه نظر لظهور كون المطلقات عامّاً لا مطلقاً لانه جمع معرّف باللام وهو من صيغ العموم وقد وقع التصريح به في كلامه كثيراً حيث قال : « والله يحب المحسنين » انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله : « ولا تكن للخائنين خصيماً » اى لا تخاصم عن خائن قط ونحو ذلك ممّا يدلّ على العموم فليكن هذا منه و تخصص بما تقدم .
« ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ » من الولد أو من دم الحيض استمعجالا في العدة وابطالاً لحق الرّجعة بالنسبة الى الزّوج واستدلّ به على انّ قولهن مقبول في ذلك نظرأ الى انه لو لم يكن كذلك لما حسن الايجاب عليهنّ وتحريم الكتمان ولانهنّ مؤتمنات على أرحامهنّ ولا يعرفنّ إلا من جهتهنّ غالباً واقامة البيّنة على مثله عسرة في الغالب ولحسنه زرارة^(٢) عن الباقر عليه السلام قال :

(١) و للعلامة النائيني قدس سره في هذا البحث بيان تراه في فوائد الاصول تقرير الفقيه

المحقق الشيخ محمد على الكاظمي طاب ثراه من ص ٣٢٨ الى ص ٣٥١ ج ١ يطول بنا الكلام لو أردنا نقله ولو باختصار وبالمعنى فلا ينسى القارؤون الكرام مراجعة بيانه قدس سره في هذا البحث فانه دقيق جدا وحقيق بان يكتب على القباطي بماء الذهب .

(٢) رواه في الوسائل في الباب ٤٧ من أبواب الحيض الحديث ١ ، ج ٢ ، ص

٥٩٦ طبعة الاسلامية المسلسل ٢٣٥٧ ، وهو في طبعة الاميرى ج ١ ، ص ١١٢ . ورواه ايضا في

الباب ٢٤ من ابواب العدد الحديث ١ . وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧١ ، وفي طبعة

الاسلامية ج ١٥ ، ص ٢٤١ المسلسل ٢٨٢٣٩ . وهو في الكافي في طبعة سنة ١٣١٥ هـ ق ج

٢ ، ص ١١١ باب ان النساء يصدقن في العدة والحيض ، وفي طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٠١

وفي المرات ج ٤ ، ص ٥ .

العدة والحيض للنساء اذا ادعت صدقت .

والمناقشة في الاول ممكنة اذ لا يلزم من ايجاب الاظهار وتحريم الكتمان القبول
ألا ترى أن الشاهدين يجب عليهما اداء الشهادة مع أن الحاكم لا يجب عليه القبول
وظاهر الاخبار^(١) انهن لا يقبل منهن غير المعتاد الا بشهادة اربع من النساء المطلعات
على باطن أمرهن واستقر به الشهيدي في الكلمة ويؤيده الأصل والظاهر واستصحاب

ورواه في التهذيب ج ٨ ، ص ١٦٥ بالرقم ٥٧٥ ، وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٥٦
بالرقم ١٢٧٦ ، وروى نظيره في التهذيب بسند آخر ج ١ ، ص ٢٩٨ الرقم ١٢٤٣ واللفظ
فيه : العدة والحيض الى النساء . ورواه في الاستبصار ج ١ ، ص ٢٤٨ بالرقم ٥١٠ ، وفي
المجمع ج ١ ، ص ٣٢٦ عن الصادق انه قال : قد فوض الله الى النساء ثلاثة أشياء الحيض
والطهر والحمل ومثله في الكنز ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

وقبول قولها انما هو اذا كانت المرأة مأمونة واذا كانت متهمة كلفت نساء غيرها للتحقيق
كما تضمنته الحديث المروى في التهذيب ج ١ ، ص ٣٩٨ الرقم ١٢٤٢ والاستبصار ج ١ ،
ص ١٤٨ الرقم ٥١١ والفقهاء ج ١ ، ص ٥٥ طبعة النجف الرقم ٢٠٧ ، وفي طبعة مكتبة
الصدوق ج ١ ، ص ١٠٠ الرقم ٢٠٧ ، ونقله في الوسائل الباب ٤٧ من ابواب الحيض
ج ١ ، ص ١١٢ طبعة الاميرى ، وج ٢ ، ص ٥٩٦ المسلسل ٢٣٥٩ طبعة الاسلامية ومثله
الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ج ٨ ، ص ٢٦٦ المسلسل ٣٣٩٢٢ .

(١) وهكذا نقل في قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٣٥ ولم أظفر الى الان على قيد الاربع
من النساء في حديث ولا ادعى عدم الوجود ، لان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود .
نعم ترى في الباب ٢٤ من أبواب الشهادات طبعة الاسلامية ج ١٨ من ص ٢٥٨ الى
ص ٢٥٩ أخباراً كثيرة من قبول شهادة النساء فيما لا يجوز للرجال أن ينظروا اليه وفي العذرة
والنساء وأمثاله والباب ٢٤ في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ٤١٢ الى ص ٤١٤ وكذا في المستدرک
الوسائل ج ٣ ص ٢١١ وليس ذكر عدتهن ولزوم كونها أربع .

واظن أن تعبير المصنف وقلائد الدرر بشهادة أربع من النساء انما كان في موضوع الاستهلال
والوصية فان فيهما يحكم بشهادة كل امرأة ربع مورد الوصية وادرك الحمل المشهود باستهلاله
وهذا قياس لا يتأيده الشيعة والله العالم بمراد العالمين العلمين في التفسير (صاحب الكتاب
وصاحب قلائد الدرر) عصمنا الله من الزلل .

حكم العدة ولا يمكن اقامة البيّنة عليه ولا يبعد تقييد القبول بما اذا كانت المرأة ثقة لا مطلقاً وعليه تحمل الادلة المطلقة .

« إن كنّ يؤمن بالله واليوم الآخر » ليس المراد منه تقييد نفي الحل بإيمانهنّ حتى انّها لو لم تكن كذلك حل لها الكتمان بل التنبيه على أنّه ينافي الايمان و انّ المؤمن لا يتجرّء عليه ولا ينبغي له أن يفعله .

« وبعلتھنّ » جمع بعل والتاء لتأنيث الجمع كالعمومة والخولة في جمع العم والخال .

« أحقّ برّدھنّ » الى النكاح السابق الذي كان لهنّ من غير عقد مجدّد بل مجرّد الرّجعة لفظاً أو فعلاً كان فيه ، والمراد أنّه ليس لاحد أن يتزوجهنّ ولا أن يتزوجن بغيرهم لكونهم في حكم الأزواج .

ويحتمل أن يراد به ان الرجل ان أراد الرجعة وأبنتها المرأة وجب ايثار قوله على قولها فكان هو أحقّ منها بمعنى أن ذلك حقه وحده لا أن لها حقاً في الرجعة فأفعل هنا بمعنى أصل الفعل اي الرد الى النكاح حقّ البعولة .

« في ذلك » اي في زمان الترتبص ولا كلام في أن هذا حكم المطلقة رجعيّاً فيكون الضمير أخصّ من المرجوع اليه وحينئذّ فهل يوجب هذا تخصيصاً فيه قيل : نعم حذراً من مخالفة الضمير المرجع لانه كناية عنه وعبرة له فلا معنى لمغايرة أحدهما الآخر .

وقيل : لا بل هو بمثابة تكرير الظاهر ، ويجوز ارادة الخاصّ من الثاني مع بقاء عموم الأول فكذا هنا وفيه نظر للفرق بين الأمرين من حيث ان الضمير كناية عن الظاهر وعبرة له فلا وجه لارادة غيره به ولا كذا الظاهر فالقياس لا وجه له و تحقّقه في الاصول .

« إن أرادوا إصلاحاً » بالرجعة لا اضراً بالمرأة وليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرجعة وتقييد الأحقية به للاجماع على صحة الرجوع وان قصد الاضرار بل المراد منه التحريض والحث على قصد الاصلاح بالرجوع والمنع من الرجوع

بقصد الاضرار وتحريره وإن ترتب الأثر وهو عود الزوجية عليه ، والحاصل أن التحريم لا ينافي ترتب الأثر الذي هو عود الزوجية .

« ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف » اي ولهنّ حقوق واجبة على الرجال كما أنّ للرجال عليهنّ حقوقاً كذلك والمراد المماثلة في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لأففى الجنس نفسه فإن حقوق النساء على الرجال المهر والنفقة والكسوة والمسكن والمضاجعة والدخول فى الأوقات المقررة شرعاً وترك الضرار وحقوق الأزواج على النساء أن يبذلن أنفسهنّ لهم ولا يمنعنهم ولا يبذلن لغيرهم ولا يخرجن من البيوت بغير إذنهم بل ولا يخرجن عن أذنهم حتّى لا يصمن ندباً ولا يحجبجن كذلك إلا بأذنهم ونحو ذلك مما هو معلوم فى محله .

« ولللرجال عليهنّ درجة » زيادة فى الحق وفضل فيه لأن حقوقهم فى أنفسهن كما عرفت بخلاف حقوقهن فإنها الامور الخارجة كالنكاح والنفقة والكسوة وترك الاضرار ونحوها ويحتمل أن يراد بالدرجة الشرف والفضيلة من جهة أنهم قومون عليهنّ فإن المرأة تنال من اللذة ما يناله الرجل وله الفضيلة بالقيام عليها والانفاق فى مصالحها .

وقد روى محمد بن مسلم ^(١) فى الصحيح عن الباقر عليه السلام قال : جاءت امرأة الى

(١) الفقيه ج ٣ ، ص ٢٧٦ الرقم ١٣١٤ طبعة النجف ، وطبعة مكتبة الصدوق ج ٣ .

ص ٤٣٨ الرقم ٤٥١٣ ، ورواه فى المجمع أيضاً ج ١ ، ص ٣٢٧ ، ورواه فى الكنز أيضاً ج ٢ ص ٢٥٨ وتمة الحديث التى ترك نقلها المصنف :

« فقلت : والذى بعثك بالحق نبياً لا يملك رقبتي رجل ابداً » ورواه فى الكافي ج ٢ ،

ص ٤٠ باب حق الزوج على المرأة الحديث ١ . وهو فى طبعة الاخوندى ج ٥ ، ص ٥٠٦ وهو

فى المرأة ج ٣ ، ص ٥٠٧ وحكم بصحة الحديث . وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١١٤ ،

والحديث فى الوسائل الباب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ . وهو فى طبعة الاميرى

ج ٣ ، ص ٢١ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٤ ، ص ١١١ المسلسل ٢٥٣٠٠ . ثم القتب ما يوضع

على سنام البعير ويركب عليه كذا فى الوافى .

النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال : لها أن تطيعه ولا تعصيه ولا تصدق من بيته إلا بأذنه ولا تصوم تطوعاً إلا بأذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب ولا يخرج من بيتها إلا بأذنه وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها .
 فقالت : يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على الرجل ؟ فقال : والده . قالت : فمن أعظم الناس حقاً على المرأة ؟ قال : زوجها ، قالت : فما لي عليه من الحق مثل الذي له علي ؟ قال : لا ولا من كل مائة واحد الحديث .

« والله عزيز » قادر على الانتقام ممن خالف الأحكام « حكيمة » شرع الأحكام بحكم ومصالح فلا يخلى أحكامه عن المصلحة والحكمة لأنه عبث وهو تعالى منزّه عنه .

وبعد ما أسلفنا أن هذه الآية مخصوصة بالمطلقة المدخول بها غير الحامل من ذوات الأقراء ، فلا تنافي بينها وبين قوله : « فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » في غير المدخول بها ، ولا بين قوله : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ، لأنها مخصوصة بهما ، فلا معنى لقول بعضهم أنهما نستختا من هذه الآية كما ذكره في مجمع البيان مع أنه خلاف المجهود من بناء العام على الخاص ولا ضرورة تلجئ إليه .
 الخامسة « والثلاثي »^(١) يشن من المحيض من نسائكم أن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ، يثبت تعالى أولاً عدة المطلقات المتبئين حيضها ، وأراد هنا عدة المطلقات الثلاثي لم يثبت حيضهن .

وقد اختلف في المراد بها هنا ، فالعامة أجمع على أنها الكبيرة التي بلغت

(١) قال في نثر المرجان ج ٧ ، ص ٣٨٦ : والتي باثبات همزة الوصل وبلاد واحدة مشددة وبحذف الالف بعد اللام وبياء واحدة جمع التي من غير لفظهما قال الداني . اجتمعت المصاحف على حذف إحدى اللامين لكثرة الاستعمال ولكراهة اجتماع صورتين متفتتين وذكر في الامثلة والتي يشن من المحيض وقال في بيان حذف الالف : وكذا حذفوها بعد اللام في قوله : التي والتي حيث وقعا . انتهى ما اردنا نقله عن نثر المرجان .

سنّ اليأس وبذلك صرّح في الكشف وتفسير القاضي ^(١) وروى أنّه لما نزلت : و المطلقات يترتبصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء قيل فما عدة التّلائي لم يحضن فنزلت .

وهؤلاء يحملون قوله : « والتّلائي لم يحضن » على الصّغيرة التي لم تبلغ ويوجبون عليها العدة ثلاثة أشهر أيضاً نظراً الى أنّ الخبر محذوف اي هنّ كذلك ، فعلى هذا يجب العدة على الكبيرة اليائسة وعلى الصغيرة ثلاثة أشهر مع الدخول ، وإليه يذهب السّيد المرتضى من أصحابنا تمسكاً بظاهر الآية قال : وهو صريح في أنّ اليائسات من المحيض والتّلائي لم يبلغن عدّتهنّ الأشهر على كل حال .

وقوله : « إن ارتبتم » معناه على ما ذكره جمهور المفسّرين وأهل العلم بالتأويل إن كنتم مرتابين في عدد هؤلاء النساء وغير عالين بمقدارها ، وقد روى ^(٢) ما يقوى ذلك وهو : أن أبي بن كعب قال : يا رسول الله إن عدداً من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار واولات الأحمال فأنزل الله تعالى : « والتّلائي يئسن من المحيض الى قوله : « واولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ » .

وكان سبب نزول هذه الآية الارتباب الذي ذكرناه ولا يجوز أن يكون الارتباب بانتهاء آيسة من المحيض أو غير آيسة لأنّه تعالى قطع فيمن تضمّنته الآية على اليأس من المحيض بقوله « والتّلائي يئسن من المحيض » والمتراب في امرها لا تكون آيسة ، وإذا كان المرجع في وقوع الحيض منها أو ارتفاعه عنها الى قولها ، وهي المصدّقة فيما تخبر به من ذلك ، وأخبرت بأحد الأمرين ، لم يبق للارتباب في ذلك معنى .

وكان يجب لو كانت الريبة راجعة الى ذلك أن يقول ان ارتبن ، لأنّ الحكم في ذلك يرجع الى النساء ، ويتعلّق بهنّ ، ولا يجوز أن يكون الارتباب بمن تحيض أولاً تحيض ممّن هو في سنّها ، لأنّه لا ريب في ذلك من حيث كان المرجع فيه العادة .

(١) انظر الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٧ ، و البيضاوى ج ٤ ، ص ٢٠٧ ومثله في الكنز

٢ ، ص ٢٥٩ .

(٢) انظر الدر المنثور ج ٦ ، ص ٢٣٤ ورواه أيضاً في كنز العرفان ج ٢ ،

ص ٢٦٠ .

على أنه لا بد فيما علقنا به الشرط وجعلنا الرتبة واقعة فيه من مقدار عدة من تضمنت الآية من أن يكون مراداً من حيث لم يكن معلوماً لنا قبل الآية وإذا كانت الرتبة حاصلة بلا خلاف تعلق الشرط به، واستقل بذك الكلام ومع استقلاله بتعلق الشرط بما ذكرناه، ولا يجوز أن يتعلق بشيء آخر كما لا يجوز فيه لو كان مستقلاً اشتراطه .

هذه جملة ما تمسك به السيد في تفسير الآية ويؤيده قوله ما رواه الحلبي^(١) في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : عدة المرأة التي لا تحيض والمستحاضة التي لم تطهر والجارية التي قد يئست ولم تدرك الحيض ثلاثة أشهر وعدة التي لا يستقيم حيضها ثلاث حيض متى حاضتها فقد حلت للأزواج ورواه أبو بصير^(٢) قال : عدة

(١) التهذيب ج ٨ ، ص ٦٧ الرقم ٢٢٤ ، والفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ طبعة النجف الرقم ١٦٠٥ الى قوله : ثلث حيض وليس في الفقيه جملة « ولم تدرك الحيض » وتراه في الفقيه طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٨ وذيله للفقار زيد توفيقه عن حاشية العالم الجليل ملا مراد التفرشي قدس سره : انه ينبغي حمل الحديث على ما اذا لم يكن للمستحاضة حيض مستقيم قبل استمرارها ولم يكن لها أهل يمكنها الرجوع الى عادتها للجمع بينه وبين حديث محمد بن مسلم الاتي في آخر الباب اذا أبقى ذلك الحديث على ظاهره انتهى .

وروى الحديث في الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد ، الحديث ٨ ، ج ٣ ، ص ١٦٦ طبعة الاميري ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٧ المسلسل ٢٨٣٢٨ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٧٧ .

(٢) التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٨ الرقم ٤٨١ ، والاستبصار ج ٣ ص ٣٣٨ الرقم ١٢٠٥ والكافي ج ٢ ، ص ١٠٦ باب طلاق التي لم تبلغ الحديث ٧ . وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ٨٥ وسند الحديث في الكافي : حميد بن زياد عن ابن سماعة عن عبد الله بن جبلة عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير . وفي كتابي الشيخ عن ابن سماعة الى آخر السند . وكل رجال السند ضعاف كما سيثير المصنف اليه ، وحكم في المرات ج ٤ ، ص ١٠ ايضاً بضعف الحديث .

و ترى الحديث في الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد الحديث ٦ . وهو في طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٧ المسلسل ٢٨٣٢٦ وفي طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٦٦ .

التى لم تبلغ الحيض ثلاثة أشهر والتى قعدت عن الحيض ثلاثة أشهر .

والجواب انه على ما ذكره لا يظهر لقيد « إن ارتبتم » فائدة ، بل الظاهر عدم الاحتياج اليه ، وحمله على ما ذكره من معنى الجهل بعيد ، لعدم فهمه منه ظاهراً مع انه لم يعهد التقييد به في بيان شيء من الأحكام ، وظاهر ان الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع بها غير معلومة فلا يكون التعليم في هذه الصورة مشروطاً بالريبة دون غيرها لعدم الأولوية .

على ان الرواية التى ذكرها لا يخلو من ضعف ، فان هذه السورة مكينة بالاتفاق وتلك مدنية ، فلا وجه لما ذكره . نعم لو كانت هذه متأخرة النزول كان له وجه .

ولا نسلم ان المرجع في ارتفاع الحيض الى النساء وهن المصدقات فيه ، فان ارتفاع الحيض من المرأة إنما يكون ببلوغ السن الذى حده الشارع لا مطلقاً وكان معلوماً من بيانه ، وحينئذ فيمكن ارتفاع الحيض عن المرأة ظاهراً قبل بلوغ ذلك الحد ولا يعلم ان انقطاع دمها وارتفاع حيضها لكبر أو لعارض ، فتقع الريبة هناك ويحتاج في بيان الحكم الى البيان .

وهذا هو الظاهر من الريبة فانها إنما تكون فيمن تحيض مثلها ، فاما من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها ولا يتناولها الشرط المؤثر ، والى هذا يذهب اكثر أصحابنا ويحملون قوله : « واللائي لم يحضن » على البالغة التى لم تحض ومثلها تحيض ، فان عدتها ايضاً كذلك مع الطلاق والدخول .

ويؤيد قولهم في غير المعلوم بأسها ، ان الواجب عليها الاخذ بما هو عليه من الحكم الى أن يتحقق المسقط الرافع له وليس هو إلا العلم بالأس ، وهو غير حاصل فيستصحب الحكم المعلوم بثبوته المشكوك في ارتفاعه ، وقد تظافت أخبارهم^(١) عن

(١) انظر الوسائل الباب ٣٢ من أبواب العدد و ترى فى ضمن الابواب الاخر من

أبواب الطلاق ايضاً مثبوتاً . وانظر مستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ١٨ وكذا فى الابواب الاخر

من أبواب الطلاق متفرقاً و أحاديث الحيض من الكتابين .

أئمة الهدى صلوات الله عليهم بعدم وجوب العدة على اليائسة والصغيرة التي لم تبلغ وان دخل بها :

روى زرارة في الحسن ^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام : في الصبيّة التي لا تحيض مثلها والتي قد يئست من المحيض قال : ليس عليهما عدة وان دخل بهما .
وروى حماد بن عثمان ^(٢) في الصحيح قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التي

(١) انظر الكافي ج ٢ ، ص ١٠٥ باب طلاق التي لم تبلغ ، الحديث ٣ وفيه : عن حماد بن عثمان عن رواه مكان « عن زرارة » ومثله في طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٨٥ وأول السند : على بن ابراهيم .

ورواه في التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٨ الرقم ٤٧٩ ، وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٣٧ الرقم ١٢٠٣ وفيهما : آخر السند عن زرارة مكان عن رواه الا ان أول السند محمد بن يحيى عن على بن ابراهيم ، و محمد بن يحيى لا يروى عن على بن ابراهيم ، فالحديث في الكتب الثلاثة مضطرب من حيث ذكر السند ومع ذلك عده المجلسى في المرات من الحسن مع ان التعبير في الكافي بـ « عن رواه » يجعله في حكم المرسل .

وعندى نسخة مخطوطة من الاستبصار صححه الفقيه المتورع الخاتون آبادى ترى ترجمته في روضات الجنات طبعة حاج سيد سعيد ص ٢٨٧ ، وفي طبعة اسماعيليان ج ٣ ، ص ٣٥١ ضمن ترجمة زمان بن كامل الرقم ٣٠٥ وبين الفقيه العالم ملا مراد التفرشى : فى حاشية الاستبصار المخطوط بعد ذكر كون محمد بن يحيى فى نسخ التهذيب والاستبصار سهواً فيجب الضرب على قوله محمد بن يحيى من الاستبصار و التهذيب هكذا لعل من خط الشهيد الثانى انتهى .

وروى الحديث فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٧٨ بلفظ عن رواه كما فى الكافى ، و رواه فى قلائد الدرر مثل ما فى المتن بلفظ وفى الحسن عن زرارة .

وأما فى الوسائل فقد رواه فى الباب ٣ من أبواب العدد الحديث ٣ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٦ بلفظ عن رواه وفى طبعة الاسلامية فى ج ١٥ ، ص ٢٠٩ بلفظ عن رواه وجعل لفظ عن زرارة خ ل .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد ، الحديث ١ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ،

قد يست من المحيض والتي لا تحيض مثلها قال : ليس عليهما عدة .
 وروى محمد بن مسلم ^(١) في الحسن قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في التي
 قد يست من المحيض يطلقها زوجها قال : بأت منه ولا عدة عليها ، وهي عامة في
 المدخول بها وغيرها ونحوها من الأخبار التي يوجب نقلها تطويلاً .
 ويجب عن صحيحة الحلبي : أنها مشتملة على حكم المستحاضة والغائل به
 غير معلوم ، وعلى أن عدة المسترابة ثلاثة حيض وهو غير موافق لما يذهب إليه فإن
 عدتها عندنا أما ثلاثة أشهر أو ثلاثة أطهار وفي مثنى أيضاً شيء لا يخفى فالاستدلال
 بمثلها بعيد .

وعن رواية أبي بصير : بأنها ضعيفة السند لأن ابن سماعة وابن جبلة وعلي
 بن أبي حمزة كلهم منصرفون عن الحق وأبو بصير فيه قول ومع هذا فلم يسندها إلى

ص ١٦٦ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٥ المسلسل ٢٨٣٢١ ، وفي الوافي الجزء
 ١٢ ، ص ١٧٦ .

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب العدد ، الحديث ١ . وهو في طبعة الاميري ج ٣
 ص ١٦٦ وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٨ المسلسل ٢٨٣٣٠ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص
 ٦٧ ، الرقم ٢٢٠ ، وفي الفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ الرقم ١٦٠٤ طبعة النجف و في طبعة مكتبة
 الصدوق ج ٣ ، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٧ .

و في الكافي طبعة سنة ١٣١٥ هـ ج ٢ ص ١٠٦ باب طلاق التي لم تبلغ و طلاق التي
 يست من المحيض ، الحديث ٥ ، وفي طبعة الاخوندی ج ٦ ص ٨٥ . وفي الكافي بعد ذلك : وقد
 روى ان عليهن العدة اذا دخل بهن ، و الحديث في المرات ج ٤ ، ص ١٠ وفيه : انه حسن
 على الظاهر وقد يعد مجهولاً و آخره مرسل .

قلت : مراده بآخره : الجملة التي فيها و قد روى ان عليهن العدة اذا دخل بهن ولكن
 في أول الحديث ايضاً ارسال فان التعبير فيه عن بعض أصحابنا ولعله لاجل ذلك عبر بقوله :
 وقد يعد مجهولاً .

وعلى أي نفى الاسناد في الكتب الثلاثة الكافي و التهذيب والفقيه قليل تفاوت ، والحديث
 في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٨ .

امام، ويمكن حملها مع سابقتها على من يكون في سن^١ من تحيض كما قاله الشيخ في التهذيب ثم قال : والذي ذكرناه - وهو حمل خبر أبي بصير على من يكون مثلها تحيض لأن الله تعالى شرط ذلك وقيدته بمن يرتاب بحالها - مذهب معاوية بن حكيم من متقدمي فقهاءنا وجميع فقهاءنا المتأخرين .

ويؤيد حمل الشيخ ما رواه محمد بن حكيم^(١) عن العبد الصالح عليه السلام قلت له : الجارية الشابة التي لا تحيض ومثلها تحمل طلقها زوجها قال : عدتها ثلاثة أشهر .

ونقل الكليني في الكافي عن ابن سماعة : أنه كان يأخذ بظاهر رواية أبي بصير ويحمل الأخبار الواردة بعدم العدة على الاماء فانهن لا يستبرين اذا لم يكن بلغن الحيض قال : فأما الحرائر فحكمهن في القرآن يقول الله عز وجل : « واللاتي يسنن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن ، وكان معاوية بن حكيم يقول : ليس عليهن عدة .

ثم قال : وما احتج به ابن سماعة فانما قال الله : ان ارتبتم ، وانما فعل ذلك اذا وقعت الرابة بان قد يسنن اولم يسنن فأما اذا جازت الحد وارتفع الشك فانها قد يسنن ، اولم تكن الجارية بلغت الحد فليس عليهن عدة . انتهى كلامه رفع الله

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب العدد ، الحديث ٨ . وهو في طبعة الاميري ج ٣ ،

ص ١٦٧ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤١٢ المسلسل ٢٨٣٤٢ ، والحديث في الكافي طبعة سنة ١٣١٥ هـ ج ٢ ، ص ١١٠ باب عدة المسترابة ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ٩٩ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٢٤ وفيه : انه ضعيف على المشهور .

قلت : و ذلك لكون سهل في طريقه وقد عرفت بما لازميدعليه في تعاليفنا على مسالك الافهام ج ١ ، ص ٣٥٢ انه يعد من المعتبر ، و روى الحديث في الفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ الرقم ١٦٠٣ طبعة النجف ، وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٨ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ١١٧ الرقم ٤٠٥ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٧٧ وفي ألقاظ الحديث في الكتب الثلاثة الفقيه والكافي و التهذيب قليل تفاوت يظهر بالمراجعة .

مقامه وهو موافق لما يذهب اليه وكفى بمثله مرجحاً .

« وأولات الأحمال » من المطلقات كما يقتضيه سياق الكلام ، فإنه في عدد المطلقات سابقاً ولاحقاً « أجلهن » تنتهى عدتهن « أن يضعن حملهن » فمتى وضعت بعد الطلاق خرجت من العدة وعلى هذا يدخل المتوفى عنها لو تقدم الوضع فيها على المدة المترتب فيها باجماع علمائنا .

وقال العلامة : ان الحامل المتوفى عنها زوجها داخله في الآية نظراً الى عموم اللفظ للمطلقات والمتوفى عنهن فيعمل بعمومه حتى نقل عن جماعة منهم خروج عدة الوفاة بوضع الحمل وان كان الزوج بعد على المغتسل .

قال القاضي : والمحافظة على عمومه أولى من محافظة عموم قوله « والذين يتوفون منكم » ويذرون أزواجاً ، الآية لان عموم اولات الأحمال بالذات وعموم أزواجاً بالعرض والحكم معكّل هنا بخلاف ثمة ولأنه صح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليالي فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال : قد حملت فتزوجي . ولأنه متأخر النزول فتقديمه تخصيص وتقدير الآخر بناء للعام على الخاص والأول راجح للوافق عليه .

قلت : في كل الوجوه نظر :

امّا الاول فلان معنى قوله : « والذين يتوفون منكم » الى آخره ان كل زوجة يتوفى عنها زوجها فعدتها كذا ودخول الزوجة الحامل المتوفى عنها في ذلك ممّا لا يرتب فيه بخلاف دخولها في اولات الأحمال خصوصاً بعد ملاحظة كون سياق الآية يقتضى كونها في المطلقات لكون ما قبلها وما بعدها كذلك ، ومثل هذا مرجح للمحافظة على عموم والذين يتوفون الآية ، دون عموم اولات الاحمال ، وكون العموم بالذات او العرض لا يظهر له كثير أثر بعد فهم العموم على حد سواء فتأمل . واما الثاني فلان علة الحكم هنا بالنص وهو ظاهر واستنباط العلة منه لا اعتبار به ، على ان الظاهر ان أمر العدة تعبدى غير معلوم الوجه كالكفارات والتعزيرات وان ترتب عليه في بعض الأوقات براءة الرحم ومن ثم تجب العدة

على الصغيرة المتوفى عنها وإن كانت رضية أو زوجها رضيعاً .

وأما الثالث أعنى الخبر فلا حجّية فيه لعدم ظهور صحته عندنا .

وأما الرابع فالفرق بين البناء والتخصيص غير نافع هنا وقد تظافرت أخبار أصحابنا بأن عدّة المطلقة إذا كانت حاملاً وضع الحمل وسيجيئ بيان الاعتماد بأبعد الأجلين في المتوفى عنها إذا انتهينا إليه إن شاء الله . ومقتضى ما ذكرناه أن منتهى عدّة المطلقة الحامل وضع الحمل وإن تأخّر عن الأشهر الثلاثة أو تقدّم عليه وعلى هذا أكثر أصحابنا وهو المشهور فيما بينهم نظراً إلى ظاهر الآية والأخبار الدالة عليه . وقال ابن بابويه ^(١) : إن المطلقة الحامل عدّتها أقرب الأجلين ومعنى ذلك أنها إن مرت بها ثلاثة أشهر فقد انقضت عدّتها ولا تحلّ للزوج حتى تضع ما في بطنها وإن وضعت الحمل بعد طلاقه بلا فصل بانتهى منه وحلّت للزوج . ولا يخفى ما في هذا القول من البعد ومخالفة ظاهر الآية وما ورد به من الأخبار معمول على ضرب من التأويل جمعاً بين الأدلة .

« ومن يتق الله » بملاحظة أحكامه واتباع أوامره ونواهيه فإعني حقوقها .

« يجعل له من أمره يسراً » أي يسهل عليه أمور الدنيا والآخرة أما بفرج

عاجل أو آجل .

السادسة :

« اسكنوهن » من حيث سكنتم » الضمير عائد إلى المطلقات كما يشعر به الآيات

السابقة ومقتضاه وجوب الإسكان لجميعهن لكن أصحابنا خصصوا الحكم بالمطالبة رجعية لانتهائها في حكم الزوجة وقد تظافرت أخبارهم ^(٢) بذلك وانعقد إجماعهم عليه

(١) انظر الفقيه باب طلاق الحامل ج ٣ ص ٣٢٩ طبعة النجف : ج ٣ ، ص ٥٠٩

طبعة مكتبة الصدوق وذيله الغفاري زيد توفيقه بيان العالم الجليل سلطان العلماء في توجيه كلامه فراجع ، وانظر أيضاً المقنع طبعة الاسلامية ص ١١٦ .

(٢) انظر الباب ٨ من أبواب النفقات من الوسائل ، و الباب ٢٠ من أبواب العدد

وفى سائر الأبواب أيضاً ما يستفاد ذلك منه ، وانظر أيضاً ج ٢ ، ص ٦٣٦ ، ج ٣ ص ٢٠ من مستدرک الوسائل .

مع أن الأصل يوافق فيه وإيجاب الإسكان لها يقتضي إيجاب النفقة فانها تابعة لها بل أولى لكثرة الاحتياج اليها ومن ثم لم يجب السكنى للحامل المتوفى عنها زوجها وإن قلنا بثبوت النفقة لها على احتمال لعدم النص وبطلان القياس .

وبظاهر الآية أخذ أبو حنيفة والشافعي ومالك واتفقوا على وجوب الإسكان في كل مطلق وإن كان الطلاق بائناً وزاد الحنفية الانفاق لهن مطلقاً وخص الشافعي ومالك الانفاق على الحامل كما اقتضته الآية بعد وبؤيد قول الأصحاب ما رواه العامة عن فاطمة بنت قيس ^(١) أن زوجها أبت طلاقها فقال لها رسول الله ﷺ : لا سكنى لك ولا نفقة ومن هنا تبعيضة بعضها محذوف تقديره أسكنوهن مكاناً بعض مكان من سكناكم وقوله تعالى :

« من وجدكم عطف بيان لقوله من حيث سكنتم وتفسيره كأنه قيل أسكنوهن مكاناً من مساكنكم مما تطيقونه وتقدررون على تحصيله بسهولة لا بمشقة ومن ثم قال قتادة : إن لم يكن له إلا بيت واحد أسكنها في بعض جوانبه والوجد الوسع والطاقة وروى بالحركات الثلاث .

« ولا تضاروهن » ولا تستعملوا معهن الضرر ، والمضارة معاملة بما يطلب به إيقاع الضرر بصاحبه وهي قد تكون من واحد كما يكون من اثنين نحو عافاه الله ونحوه .

(١) الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٨ ، وفي الكاف الشاف : « أخرجه مسلم من طرق عنها فلم يجعل لها سكنى الا نفقة ، وفي رواية لانفقة لك ولاسكنى ، وفي رواية طلقني زوجي ثلاثاً . انتهى ما في الكاف الشاف .

قلت : انظر صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٠ ، من ص ٩٤ الى ص ١٠٧ والحديث منقول بالمعنى عن ألفاظه المختلفة ، ولفظ الكشف كما في الكتاب : ان زوجها أبت طلاقها كما في النسفي المطبوع بهامش الخازن ج ٤ ، ص ٢٨١ . وهو ماضى باب الأفعال من الإبتات ويصح بت طلاقها أيضاً فانه يستعمل الثلاثي المجرد والمزيد فيه منه لازماً ومتعدياً فيقال : بت طلاقها وأبته ابتناً و طلاق بات و مبت على زنة شاب و ممد .

« لتضيّقوا عليهن » في المسكن ببعض الاسباب كان ينزلوا معهن من لا يوافقهن او يشغل مكانهن فلا يمكنهن السكنون او بالتقصير في النفقة او غير ذلك من الاسباب .

وروى الحلبي^(١) في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يضار الرجل امرأته اذا طلقها فيضيّق عليها حتى تنتقل قبل ان ينقضى عدتها فان الله عز وجل قد نهى عن ذلك فقال : لا تضاروهن لتضيّقوا عليهن . ونحوه روى أبو بصير عنه عليه السلام .

« وإن كن » المطلقات « اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » سواء كان طلاقهن رجعيّاً او بايناً ومنطوق الكلام اقتضى وجوب النفقة للحامل المطلقة رجعيّاً كان الطلاق او بايناً ومفهومه عدم وجوب النفقة لغير الحامل من المطلقات وهو حجة لانه مفهوم الشرط اكنته مخصوص بالرجعية لاجماعنا على وجوب الانفاق عليها وان كانت حائلاً لانها في حكم الزوجة على ما تقدّم .

والسكنى هنا تابعة للنفقة باجماعنا وفي اخبارنا دلالة عليه ووافقنا الشافعية في اختصاص النفقة بالحامل من بين المطلقات وان خالفونا في حكم الرجعية ، والحنفية لما اوجبوا الانفاق لكل مطلقة اشكل عليهم مفهوم الشرط .

قال في الكشف^(٢) : « ان قلت : اذا كان كل مطلقة عندكم يجب لها الانفاق

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب العدد ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٠ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٢٨٤١٥ السلسل ٢٨٤١٥ . وفي الكافي ج ٢ ، ص ١١٨ ، الباب ٤٩ في قول الله : ولا تضاروهن وفيه : ومثله عن أبي بصير ، وهو في طبعة الاخوندى ج ٤ ، ص ١٢٣ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٤ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٢١ ، وفيه : « أنه حسن وسنده الاخير ضعيف على المشهور » وفيه شرح من أراد فليراجع .

(٢) الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٩ . ولا بن المنير بيان يعجبنا نقله بعين عبارته وهو : « قال أحمد : لا يخفى على المتأمل لهذه الاية ان المبتوتة غير الحامل لانفقة لها لان الاية سقت لبيان الواجب فوجب السكنى لكل معتدة تقدم ذكرها ولم يوجب سواها ثم استثنى الحوامل فخصهن بايجاب النفقة لهن حتى يضعن حملهن وليس بعد هذا بيان ، والقول بعد ذلك بوجوب النفقة لكل معتدة مبتوتة حاملاً او غير حامل لا يخفى منافرتها لنظم الآية .

فما فائدة الشرط في قوله تعالى : وان كنّ اولات حمل فانفقوا عليهنّ . قلت : فإيدته انّ مدة الحمل ربّما طال وقتها فظنّ ظانّ أنّ النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدّة الحامل فنفي ذلك الوهم .

ولا يخفى ما فيه من التّكليف البعيد مع أنّ الاصل يوجب العدم لما عدا الحامل فأنّه الزام وتكليف يتوقف على الدّليل الواضح .

هذا وقد اختلف أصحابنا في كون نفقة الحامل المطلقة لها نفسها او للحمل ذهب الى كلّ جماعة وذكروا فائدة الخلاف في كتب الفروع والأولى السّكوت عما سكّته الله عنه والاقصاء على ظاهر القرآن من وجوب النفقة للحامل المطلقة وقطع النظر عن كونها للحمل اولها نفسها ، و لهذه المسئلة نظائر ربّما يجيء على بعضها ان شاء الله تعالى .

د فان أرضعن لكم ، بعد انقطاع علقه النكاح بالطلاق وهو الظاهر ويحتمل بعيداً العموم .

د فآتوهنّ أجورهنّ « على الارضاع وفيه دلالة على عدم وجوب الارضاع على الامّ وانّها لو أرضعت وجب لها الاجرة اي اجرة المثل ولا فرق في ذلك عند اكثر أصحابنا بين حال الزّوجيّة وعدمها وفي الأخبار دلالة عليه ومنع الشّيخ في الخلاف من الاجرة حال الزّوجيّة وهو قول الحنفيّة وقد تقدّم الكلام فيه وعلى القول بكون النفقة للولد بوجوب الاجرة على الأب يكون مشروطاً بفقر الولد وغنى الأب فلو كان للولد مال وجب ان يعطى الامّ الاجرة منه .

ولا ينافيه ظاهر الآية فانّها اقتضت دفع الاب الاجرة وذلك لا يستلزم كونها من ماله ، فأنّه لو كان المال من الولد يجب على الأب اعطاؤها منه ايضاً لانه وليّه

و الزمخشري نصر مذهب أبي حنيفة فقال : فائدة تخصيص الحوامل بالذكر أنّ الحمل ربما طال أمده فيتوهم متوهم ان النفقة لا تجب بطوله فخصّت بالذكر تنبيهاً على قطع هذا الوهم و غرض الزمخشري أن يحمل التخصيص لهذه الفائدة كيلا يكون له مفهوم في اسقاط النفقة لغير الحوامل لأن أبا حنيفة يسو بين الجميع في وجوب النفقة انتهى كلام ابن المنير .

الاجباري .

ولو كان الولد فقيراً وكان الأب أيضاً كذلك فالظاهر وجوب الارضاع على الأم بلا اجرة كما يجب عليها الاتفاق عليه لو كان الأب معسراً فإن الارضاع اتفاق والظاهر اشتراط غناها عن اجرة الارضاع فلو كانت بحيث لا وجه لمعاشها سواء قدمت على الولد فإن النفس مقدّمة على واجب النفقة بالاجماع وحينئذ فيكون الاجرة من بيت المال لأن ذلك من المصالح فتأمل .

«وأتتمروا بينكم بالمعروف» في الخلاف الا يتمار بمعنى التآمر كالاشتوار بمعنى التشاور يقال : ائتمر القوم وتآمروا اذا امر بعضهم بعضاً والمعنى وليأمر بعضكم بعضاً ونحوه قال القاضي ونقل في مجمع البيان قولاً بأن معناه قبول الأمر وملاقاته بالتقبل من الله تعالى . وقال الكسائي : أصله التشاور ومنه يأتمرون بك اي يتشاورون .

قال في المجمع ^(١) : «والأقوى عندي ان يكون المعنى وأمروا بالمعروف بينكم في امر الولد ومراعاة أمه حتى لا تفوت الولد شفتها وغير ذلك ويدل عليه قول امرئ القيس ^(٢) : «ويعدوا على الأم ما يأتهم» بمعنى بما تريد نفسه لأن الرجل ربما دبّر أمراً ليس برشد فيغدوا عليه ويهلكه انتهى .

وهو بعيد والأولى حمله على الوجه الأول وبه صرح الشيخ في التبيين ^(٣) والمراد بالمعروف كونه على الوجه الجميل في ارضاع الولد بحيث لا يضر بمال الولد ولا بنفس الولد فلا يزداد على اجرة المثل ولا ينقص الولد عن الرضاع المعتاد .
«وان تعاسرتم» تضايقتم فيما بينكم ولم يرض أحدكم بما قاله الآخر .
«فسترضع له أخرى» فستوجد ولا تعوز مرضعة غير الأم ترضعه وفيه طرف

(١) انظر مجمع البيان ج ١٠ ، ص ٣٠٨ .

(٢) البيت أنشده في اللسان ج ٢ ، ص ٣٠ طبعة بيروت هكذا :

احار بن عمرو كاني خمر و يعدو على المرء ما يأتهم

(٣) انظر التبيين ج ٢ ، ص ٤٨٦ .

من معاينة الأم على المعاشرة فإن المساهلة من جانبها أنسب لأنها أشفق عليه بالنسبة الى الأب ، ولأنه لا ينقص منها شيء بالحقيقة بخلاف الأب فإنه يخرج الاجرة من ماله وإن كان من مال الولد على ما مر ، ولأنه ولدها فلو فرض النقص من الاجرة لم يكن ضايعاً .

وقد يستفاد من الآية عدم جواز ارضاع غيرها لو لم يحصل التعاسر من جانبها ورضيت بما رضى به الغير على ما قاله الأصحاب ، وجواز ارضاع غيرها لو حصل التعاسر منها وعدم قبولها بما يقبل الغير، وعلى هذا أصحابنا أيضاً وفي الأخبار دلالة عليه ^(١) .

« لينفق » اشارة الى كيفية الانفاق على المطلقة بل الى الانفاق مطلقا بالنسبة الى من يجب نفقته .

« ذوسعة من سعته » اى بحسب حاله في السعة والغنى مأكلآ ومشربآ وملبسآ ومسكنآ ولا يخرج عن ذلك الى طرفي الاسراف والتقتير اذ هما منهي عنهما .
« ومن قدر عليه رزقه » اى ضيق عليه وهو الفقير الذي ليس في سعة وغنى .
« فلينفق مما آتاه الله » اى قدر حاله وطاقته من البلغة ولا يكلف بالزأيد عليه كالأغنياء فإنه تعالى لم يعطه زائداً على ما عنده فلا يكلفه الزأيد عليه كما اشار اليه بقوله :

« لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها » من القدرة والطاقة وهو اوضح دليل على ان التكليف بما يشق لا يقع منه تعالى ، فضلاً عن التكليف بالمحال مع ان العقل يحكم به ضرورة .

« سيجعل الله بعد عسر يسراً » اى بعد ضيق سعة وبعد فقر غنى او بعد صعوبة الأمر سهولة وهو تطيب لقلوب الفقراء بل لفقراء الأزواج ان انفقوا ما قدروا عليه ولم يقصروا ، ويمكن جعله على العموم بالنسبة الى من يجب نفقتهم عليهم ووعد

(١) انظر الباب ٦٨ و ٦٩ و ٧٠ و ٨٠ من الوسائل من أبواب أحكام الاولاد ،

لهم بحصول العوض وتبديل العسر باليسر أمّا في الدنيا أو في الآخرة على سبيل منع الخلوة فإنّ رحمة الله أوسع من ذلك .

السابعة :

« يا ايّها الذين آمنوا اذا تكهّمت المؤمنات ، أراد بالنكاح هنا العقد وهو اشارة كونه حقيقة فيه ولعلّ في قصر الحكم على المؤمنات اشعاراً بعدم جواز نكاح الكافرات كما سلف او تنبيهاً على أنّ شأن المؤمن أن لا يمتكح غير المؤمنة .
« ثمّ طلّقتموهنّ من قبل أن تمسوهنّ » اي تجامعوهنّ كما هو الظاهر المتبادر من لفظ المسيس .

« فما لكم عليهنّ من عدّة تعتدّونها » تستوفون عددها من عدت الدّراهم فاعتدّها كقولك كلفته فاكتال ، ويحتمل تعدّونها والاسناد اليهم للدّلالة على ان العدّة حق الأزواج كما اشعر به « فما لكم » والتعبير يتم للدّلالة على عدم تفاوت الحكم بين أن يطلقها وهي قريبة العهد من النكاح وبين أن يبعد عهدها ويترأخي بها المدّة في حباله الزوج ثمّ يطلقها ، وفي تعليق عدم العدّة على عدم المسيس دلالة ظاهرة على أنّ الخلوة بمجرّدّها لا توجب العدّة كما قاله أصحابنا وتبعهم الشافعية وقال أبو حنيفة ^(١) : حكم الخلوة الصحيحة حكم المساس في وجوب العدّة وهو خلاف ظاهر القرآن .

« فمتعهوهنّ » ظاهره الأمر بالمتعة على الاطلاق وقد تقدّم ما يدلّ على الوجوب في المفوضة غير المفروض لها مهرأ أمّا المفروضة فلها نصف المهر المفروض على تقدير عدم الدّخول فيمكن حمل الاطلاق عليه ، ويمكن حمل الأمر على الرجحان المطلق فيكون مع عدم التسمية واجبة ومع التسمية مستحبّة بل يستحبّ في جميع المطلقات وان دخل بهنّ على ما مرّت الاشارة اليه .

(١) انظر المغني لابن قدامة ج ٧، ص ٤٥١ بل نقله عن أحمد والخلفاء وزيد وابن عمر

وعروة وعدة اخر ، والحق الذي هو مطابق للقرآن ما افاده المصنف وعليه الشيعة الامامية .

« وسرّ حوّهنّ » اي أخرجهن من منازلكنم لعدم حقّ لكم عليهنّ .
« سراحاً جميلاً » من غير ضرار ولا منع حقّ واجب من ممتعة ومهر وغيرهما
ومن فسّره بالطلاق فقد أبعد لانه مرتّب عليه كالممتعة .

الثامنة :

« والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً » جمع زوج بمعنى الزوجة « يترصن
بأنفسهنّ » اي يجسّسّنها للعدّة « أربعة أشهر وعشرأ » خبر عن الذين على حذف
المضاف اي أزواج الذين يتوفون الى آخره ، او انّ العايد في الخبر محذوف اي
يترصن بعدهم كقولك : السّمن منوان بدرهم ، او أنّ التقدير يترصن أزواجهم
فلا حاجة الى تقدير العايد . وقوله عشرأ بالتأنيث تغليباً لليالي على الأيام اذا
اجتمعت في التاريخ .

وفي الكشف : ولا تراهم قطّ يستعملون التذكير فيه ^(١) ذاهبين الى الأيام
تقول : صمت عشرأ ولو ذكّرت خرجت من كلامهم قال : ومن البيّن قوله تعالى :
« ان لبثتم إلاّ عشرأ » ثمّ قوله « ان لبثتم إلاّ يوماً » وقيل في سبب التغليب انّ مبدأ
الشهر من الليل والأوائل أقوى من الثواني ، وايضاً هذه الأيام أيام الحزن وأيام
المكروه فخلق بأن تسمّى ليالي والخبر بمعنى الأمر كما مرّ غير مرّة .
ومقتضى الآية وجوب التريص المدة المذكورة على كلّ من توفى عنها

(١) الكشف ج ١ ، ص ٢٨٢ : وفي روح المعاني للالوسي .

« و ذكر أبو حيان أن قاعدة تذكير العدد وتأنيثه انما هي اذا ذكر المعدود واما عند
حذفه فيجوز الامران ولعله أولى مما قيل » انتهى .

قلت : انظر البحر المحيط ج ٢ ، ص ٢٢٣ و ٢٢٤ وحاشيتهما : وانظر البحث في
شرح الاشموني بحاشية الصبان ج ٤ ، ص ٥١ ، وشرح الرضی على الكافية طبعة اسلامبول
ج ٢ ، ص ١٥٦ ، والحدائق الندية في شرح الصمدية للعلامة الجليل القدر السيد علي خان
المدني طبعة ١٢٧٤ هـ ق بالقطع الرحلى ، وفي قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٤٦ و ٢٤٧ فسى
البحث بيان لطيف دقيق جداً فليراجع .

زوجها سواء كانت مدخولاً بها اوصغيرة او كبيرة حتى لو كانت رضية او كان زوجها المتوفى عنها رضيعاً كانت كذلك حرة او أمة لعموم اللفظ فالتخصيص يحتاج الى دليل .

قال القاضي ^(١) : عموم اللفظ يقتضى تساوي المسلمة والكتابية فيه كما قاله الشافعي والحرّة والأمة كما قاله الأصمّ والحامل وغيرها لكنّ القياس اقتضى تنصيف المدّة للامة والاجماع خصّ الحامل عنه بقوله : واولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ . ثم قال : وعن عليّ عليه السلام وعن ابن عباس أنّها تعدّ بأقصى الأجلين احتياطاً .

قلت : الحكم بتساوي المسلمة والكتابية فيه مما لا شبهة تعتريه ، أمّا الحكم بتساوي الحرّة والأمة كما قاله الأصمّ فعليه اكثر اصحابنا نظراً الى ظاهر عموم الآية وبؤيده الاخبار المعتبرة ^(٢) الاسناد الدّالة على أنّ الحرّة والأمة سواء في الاعتداد من الموت كصحيفة زرارة ^(٣) عن الباقر عليه السلام قال : إنّ الحرّة والأمة كليهما اذا مات عنها زوجها سواء في العدة إلا أنّ الحرّة تعدّ والأمة لا تعدّ ونحوها من الاخبار .

(١) انظر البيضاوى ج ١ ، ص ٢٤٦ طبعة مصطفى محمد .

(٢) انظر الباب ٤٢ و ٤٣ من أبواب العدد من الوسائل ج ١٥ ، من ص ٤٧١ الى ص ٤٧٦ طبعة الاسلامية ، و ص ١٧٦ و ١٧٧ من طبعة الاميرى ، ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٢٣ ، وفى المواضع المذكورة ايضاً أخبار على كون عدة الامة فى الوفاة نصف عدة الحرّة و يشير المصنف الى ذلك .

(٣) انظر الوسائل الباب ٤٢ من أبواب العدد ، الحديث ٢ وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٦ ، والكافى ج ٢ : ص ١٣١ باب عدة الامة المتوفى عنها زوجها الحديث ١ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٧٠ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٣٣ ، وفيه : « انه صحيح » وفيه بيان من اراده فليراجع ، و رواه فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٥٧ الرقم ٥٢٩ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٧ الرقم ١٢٤١ ، و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٨ .

وذهب بعض أصحابنا الى تنصيف المدّة فيها كما ذهب اليه الشافعي فأوجب عليها شهرين وخمسة أيّام لا لما ذكره الشافعي من القياس فأنه باطل عندنا وعلى القول بصحّته فلا وجه لجريانه هنا لما عرفت من أن أمر العدّة تعبد لا يجري فيه القياس كالكفّارات سلّمنا العلة لكنّها من المستنبطة ، وتخصيص القرآن العظيم بمثلها مرغوب عنه بين محقّقي الأصول من العامة بل لورود اخبار معتبرة الاسناد عن أئمة الهدى عليهم السلام بذلك ^(١) :

روى محمد بن مسلم ^(٢) في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال : الأمة اذا توفى عنها زوجها فعدّتها شهران وخمسة أيّام ونحوها من الاخبار منضمّاً الى ما دلّ على ان الرّقبة مناط التنصيف وذلك يوجب تخصيص الآية بها جمعاً بين الأدلة .
وأجابوا عن الأخبار الأول بحملها على أمّ الولد فانّها تساوي الحرّة في العدّة كما تدل عليه صحيحة سليمان بن خالد ^(٣) قال : سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) فانك اذا راجعت الباب ٤٢ و ٤٣ من أبواب العدد من الوسائل و ج ٣ ، ص ٣٣ مستدرك الوسائل رأيت اخباراً بالتساوى وأخباراً بالتنصيف .
(٢) انظر الوسائل الباب ٤٢ من أبواب العدد ، الحديث ٩ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٧ ، والحديث السابق عن زدارة كان في طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٧٢ المسلسل ٢٨٥٣٩ وهذا الحديث فى المجلد المذكور ص ٤٧٣ المسلسل ٢٨٥٤٦ .
والحديث فى التهذيب ج ٨ ص ١٥٤ ، الرقم ٥٣٦ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٧ الرقم ١٣٢٩ .

و روى الحديث فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٩ ، وفيه بعد نقل الحديث انه :
« قد جمع الشيخ بين هذه الاخبار بحمل الاولى على امهات الاولاد كما قيد به بعضها ، والاخيرة على غيرهن من الاماء » وقد اشار المصنف ايضاً الى هذا الوجه من الجمع .
(٣) الوسائل الباب ٤٢ من أبواب العدد الحديث ١ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٦ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٧٢ المسلسل ٢٨٥٣٨ ، وفى الكافي ج ٢ ، ص ١٣١ باب عدة الامة المتوفى عنها زوجها ، الحديث ٢ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٧ ، وفى المرات ج ٤ ، ص ٣٣ وحكم بصحة الحديث ، و روى الحديث فى التهذيب

الأمة اذا طلقت ما عدتها ؟ - قال : حيضتان أو شهران قلت : فان توفي عنها زوجها؟ - قال : ان علياً عليه السلام قال في امهات الأولاد : لا يتزوجن حتى يعتدن أربعة أشهر وعشراً وهن اماء . والى هذا القول يذهب شيخنا أبو جعفر في نهايته واختاره العلامة واكثر الأصحاب وحاصله الفرق بين كون الأمة ذات ولد وغير ذات ولد والتحقيق ان العمل بظاهر الآية قوى ، وتعارض الأخبار يوجب التساقط ، وظاهر الشيخ في التبيان ^(١) الميل اليه . واما ما ذكره القاضي من الاجماع على تخصيص الحامل عنها بقوله : واولات الأحمال الى آخره فغير معلوم بل ولا مظنون ، واي اجماع ثبت عندهم مع مخالفة مثل أمير المؤمنين علي عليه السلام وابن عباس وجماعة من الصحابة ، وقد عرفت أن آية اولات الأحمال ظاهرة في المطلقات لدلالة السياق على ذلك .

فان قيل : اذا كانت هذه الآية في المطلقات فمواجه الحكم بما تقولونه معاشر

الامامية من كون عدة المتوفى عنها الحامل أبعد الأجلين من الوضع والمدة ؟ -

قلنا : نحن ثبت ذلك بدليل من خارج فان الأحكام ليست بتمامها معلومة من القرآن بل السنة قد بينت كثيراً منها وفيما نحن فيه قد تظافت أخبارنا به ^(٢) .

روى الحلبي ^(٣) في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال : المتوفى عنها زوجها

ج ٨ ، ص ١٥٣ الرقم ٥٣٠ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٨ الرقم ١٢٣٩ ، و في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٨ وفيه بيان : « قوله حتى تحيض ليس فسى بعض النسخ وهو الصواب » انتهى .

(١) انظر التبيان ج ١ ، ص ٢٤٩ طبعة ايران .

(٢) انظر الباب ٣٠ و ٣١ و ٤٣ من أبواب العدد من كتاب الوسائل ، و ص ٢١

الى ٢٢ من كتاب مستدرک الوسائل ج ٣ .

(٣) الوسائل الباب ٣١ ، من أبواب العدد ، الحديث ١ ، ج ٣ ، ص ١٧٤ طبعة

الاميرى ، و ج ١٥ ، ص ٤٦٥ المسلسل ٢٨٤٨٦ واللفظ في الوسائل : « الحامل المتوفى » وليس لفظ الحامل في الكافي و التهذيب بل اللفظ فيهما كما في المتن ، والحديث في الكافي

باب عدة الحبل المتوفى عنها زوجها ج ٢ ، ص ١١٥ ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة

تتقضى عدتها بآخر الأجلين ونحوها من الأخبار ، على انا اذا قلنا بعموم اولات الأحمال للمطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن فلنا ان ثبت أبعد الأجلين في الحامل باعتبار ان المتوفى عنها مطلقاً قد دخلت تحت عامين ولا وجه للجمع بينهما إلا بذلك فانها اذا كانت حاملاً ووضعت قبل مضي الأشهر لم يكن بدأ من الأشهر والا لم تكن عاملين بآيتها ، ولو تقدمت الاشهر على الوضع لم يكن بد من وضع العمل وإلا لم تكن عاملين بآية والذين يتوفون الآية وعلى ما قلناه يكون عاملين باليتين معاً فيتم ما قاله أصحابنا .

واعلم ان أصحابنا أجمع على ان وجوب العدة على المتوفى عنها من حين بلوغ الخبر وهو قول الشافعي في الجديد وذهب اكثر العامة الى ان العدة من حين الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تمتد بما انقضى قالوا : ويدل عليه ان الصغيرة ألتمى لاعلم لها يكفي في انقضاء عدتها هذه المدة وفيه نظر . وقد يكون في قوله « يتربصن بأنفسهن » دلالة على ما قلناه اذ المراد به حبس أنفسهن للاعتداد تلك المدة وهو لا يتحقق بدون وصول الخبر ولو وجب الحداد عليها اي ترك الزينة في جميع تلك المدة لأجل موت الزوج وهو انما يكون بعد العلم وذلك ظاهر و في الأخبار دلالة عليه ^(١) ايضاً كما ان فيها دلالة على ان المطلقة تعتبر حساب عدتها من حين وقوع الطلاق لا بلوغ الخبر والى هذا يذهب الأكثر وقيل : يشتركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر وبه روايات ايضاً إلا ان الأصحاب حكموا بشذوذها وندرتها ولم يعملوا عليها .

واستدل العلامة على الاول بظاهر قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن

الاخوندى ج ٦ ، ص ١١٤ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ١٥٠ الرقم ٥١٩ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ١٩ وفيه انه : « حسن » .

قلت : وذلك لوجود ابراهيم بن هاشم في سند الحديث وقد بينا غير مرة انه الصحيح وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٠ ، و بعده بيان : « يعنى انه اذا كانت حلي » انتهى .

(١) انظر الباب ٢٨ من أبواب العدد من الوسائل ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٢١ .

ثلاثة قروء ، قال : دل بمفهومه على ان ابتداء التريص من حين الطلاق لانه وصف صالح للعلية علق عليه الحكم ظاهراً وعقب بالفاء الدالة على السببية فتثبت العلية . وفي الاستدلال بها نظر فانها الى الدلالة على الاعتداد من حين بلوغ الخبر أقرب اذ الظاهر من قوله : « يتريصن بأنفسهن » حمل أنفسهن وجبها على التريص وذلك انما يكون مع العلم كعافت والاولى عدم التعرض للاستدلال بالاية والاكتفاء بالأخبار ، فانها تدل على ان ظاهر الاية غير مراد وان العدة في المطلقة من حين وقوع الطلاق فتأمل .

« فاذا بلغن أجلهن » اى انقضت عدتهن « فلا جناح عليكم » أيها الحكم او المسلمون جميعاً .

« فيما فعلن في أنفسهن » من التعرض للخطاب وارادة التزويج وسائر ما حرم عليهن للعدة « بالمعروف » اى بالوجه الذى لا ينكره الشرع فيفهم انهن لو فعلن ما هو منكر شرعاً كان على الحكام بل على آحاد المسلمين الذين يقدرون على المنع أن يمنعوهن من باب الحسبة الشرعية والأمر بالمعروف فان قصرُوا في ذلك كان عليهم الجناح والائثم .

« والله بما تعملون خبير » فيجازيكم على أعمالكم وفيه ترغيب وترهيب كما وقع التعقيب به في اكثر الأحكام بعناً على الاهتمام باقامة حدود الله قال في المجمع ^(١) : وهذه الآية ناسخة لقوله : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لازواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج الاية وان كانت متقدمة عليها في التلاوة وقال عندذكر تلك الاية : اتفق العلماء على أن هذه الآية منسوخة .

وروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : كان الرجل اذا مات اتفق على امرأته من صلب المال حولاً ثم اخرجت بلا ميراث ثم نسخها آية الربع والثمن فالمرأة ينفق عليها من نصيبها قال ^(٢) : وعنه عليه السلام : نسختها يتريصن بأنفسهن أربعة أشهر

(١) انظر المجمع ج ١ ، ص ٣٧٧ وكذا التبيان ج ١ ، ص ٢٤٩ طبعة ايران .

(٢) رواهما في المجمع عند تفسير الاية ٢٤٠ من سورة البقرة ج ١ ، ص ٣٢٥ ،

وعشراً ، ونسختها آية المواريث يعني أن الآية التي نحن فيها نسخت المدة اعنى الحول وآية المواريث نسخت الوصية بالنفقة .

وليس المراد بعدم النفقة لها في أيام العدة ثبوت ذلك على الإطلاق بل اذا كانت حايلاً أمّا لو كانت حاملاً فإن المشهور بين علمائنا ثبوت الاتفاق عليها لكن من نصيب ولدها الذى في بطنها وانكره ابن ادریس وحكم بعدم وجوب الاتفاق عليها نظراً الى أن الاتفاق حكم شرعى يحتاج الى دليل والاصل عدمه ، وفي الاخبار ما يدل على المشهور^(١) وتحقيقه يعلم من خارج ، أمّا السكنى لها فقد أثبتتها الشافعى مدة الأربعة أشهر وعشراً ونفاها أصحابنا وتابعهم الحنفية ونمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع .

التاسعة :

« الطلاق مرتان » اى الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق لا الجمع والارسال فالمراد بالمرتين مجرد التكرير والوقوع مرة بعد اخرى نحو ارجع البصر كرتين اى كرهة بعد كرهة لا كرتين اثنتين ومثله الثنائى الذى يراد به مجرد التكرير نحو قولهم لبسك وسعديك وأخواتهما ولفظ الكلام خبر لكننه

و رواهما العياشى ج ١ ، ص ٢٢٩ الرقم ٤٢٦ و ٤٢٧ ، و نقلهما عن العياشى فى البرهان ج ١ ، ص ٢٣٢ ، و نقلهما فى البحار طبعة كمپانى ج ٢٣ ، ص ١٢٨ . وفيه حديث آخر ايضاً عن تفسير النعمانى عن أمير المؤمنين عليه السلام يويد مفاد حديثى العياشى وفيه ذكر حديث النعمانى و رواه ابن قولويه عن سعد بن عبدالله باسناده عنه عليه السلام .

و ترى الاحاديث الاربعة فى طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ، ص ١٩٠ و ١٩١ ، و قال المحدث الكاشانى فى تفسير الصافى عند تفسير الآية ٢٤٠ بعد نقل الحديثين عن المجمع والعياشى : « أقول : يعنى نسخت المدة بأية التربص والنفقة بآيات الميراث وآية التربص وان كانت متقدمة فى التلاوة فهى متأخرة فى النزول » انتهى .

(١) انظر الباب ٩ و ١٠ من أبواب النفقات من الوسائل ترى أخباراً تدل على المشهور وأخباراً تدل على عدم وجوب النفقة حتى من مال الحمل والبحث مبسوط فى الكتب الفقهية .

فى معنى الامر اى طلقوا دفعتمين .

« فامساك بمعروف او تسريح باحسان » تخيير للازواج بعد أن علمهم كيف يطلقون بين أن يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بحقوقهن الواجب عليهم وبين أن يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم آياه من كونه غير مشتمل على اضرار ويحتمل أن يكون حكماً مبتدء لبيان حال الزوجية من الامساك وعدمه كما احتمله القاضى .

وعلى هذا فى الاية دلالة على اشتراط وقوع الطلاق مفصلاً بان يطلق ثم يراجع ثم يطلق اخرى ان شاء وهكذا ولا يجوز الجمع بين طلقتين او ثلاث على الأرسال فى كلام واحد كأن يقول : هي طالق طلقتين او ثلاثاً ، او طالق وطالق وطالق او يكرر وهي طالق وعلى هذا أصحابنا أجمع ووافقهم الحنفية وفى وقوع الواحدة على ذلك التقدير خلاف بينهم وتفصيله يعلم من خارج وحينئذ فتكون الطلقة الثالثة مستفادة من قوله : فان طلقها فلا تحل له الى آخره كما سيجى .

قال ابن ادریس : وهذا مذهبنا ولا يستفاد من الاية على هذا الوجه اعتبار تفريق الطلقات على الاطهار بمعنى أن يوقع كل طلقة فى طهر غير طهر الموافقة اذ ليس فيها على هذا الوجه إلا نفى الأرسال اما كون التتطبيق الثانى فى طهر غير طهر الموافقة وغير طهر التتطبيق الاول فلا .

ومن ثم ذهب اكثر أصحابنا الى جواز وقوع الطلقات الثلاث فى طهر واحد بل فى مجلس واحد مع تخلل الرجعة بين التتطبيقات لا بدونه .

واستدل الشافعى ^(١) على جواز ارسال الثلاث بحديث العجلانى الذى لاعن امرأته فطلقها ثلاثاً بين يدي رسول الله ﷺ فلم ينكر عليه وهو عن الدلالة بمعزل اذ لم يثبت فى متن الخبر ما يدل على ان وقوع الثلاث كان بطريق الأرسال

(١) انظر الكشف ج ١ ، ص ٢٢٧ و قال ابن حجر فى الكاف الشاف : « ذيله متفق

عليه من حديث سهل بن سعد لكن قيل : ان قوله « فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمرها (ص) بطلاقها » من

كلام الزهرى رواية عن سهل » .

وجاز أن يكون مع الفاصلة بالرجعة ولو في مجلس واحد كما اشرنا اليه على أن في الجمع بين الملاءمة والطلاق تأملاً .

ويحتمل أن يكون معنى الآية : الطلاق الرجعي الذي ثبت فيه الرجعة مرتان وذلك أن الرجل في الجاهلية كان يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقض عدتها ولو طلقها ألف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة إلى عايشة فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عايشة ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت .

فعلى هذا الآية متعلقة بما قبلها والمعنى أن الطلاق الذي يملك الرجعة فيه مرتان إذ لا رجعة بعد الثالثة فامسك بمعروف أي بالرجعة الثانية على الوجه الذي لا ينكر في الشرع أو تسريح باحسان بان يطلقها الثالثة فتبين منه ويؤيده ما روى ^(١) أنه سئل عن الثالثة ؟ - فقال ﷺ : أو تسريح باحسان . أو بأن لا يراجعها حتى تبين بالعدة وليس في أصحابنا من يذهب إلى هذا الوجه بل الذاهب إليه الشافعية المجوزين للجمع بين الطلقات الثلاث :

قالوا : لأنه تعالى يبين في الآية الأولى أن حق الزوجة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائماً أو إلى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل والعام فيفتقر إلى مبيّن فذكر عقبيه أن الطلاق المعهود السابق الذي يثبت فيه للزوج حق الرجعة هو أن يوجد طلقتان فقط ، فإذا وصلت التظليقة إلى هذه الغاية بطل حق الرجعة .

والطلاق بمعنى التظليق كالسلام بمعنى التسليم ويؤيد الأول أنه الظاهر من الآية إذ المتبادر منه الطلاق الشرعي لا الرجعي وسيجيء تمام تفسير الآية .

(١) الكشف ج ١ ، ص ٢٧٣ ، وفي الكاف الشاف : « أنه أخرجه الدارقطني » .

قلت : انظر سنن الدارقطني ج ٤ ، ص ٣ و ٤ . ولنا في هذا البحث بيان مبسوط في

تعاليفنا على كثر العرفان ج ٢ من ص ٢٦٥ إلى ص ٢٧٦ فراجع .

العاشرة :

« فان طلقها ، اى طلق الزوج الزوجة التى طلقها مرتين على الوجه الاول وكذا الثانى ويزيد فيه احتمال أن يكون تفسيراً لقوله او تسريح باحسان كما قاله القاضى ^(١) .

« فلا تحل له من بعد ، من بعد الطلقات الثلاث » حتى تنكح زوجاً غيره ، حتى تنزوج غير المطلق ومقتضى مفهوم الآية توقف حلها للزوج الاول مع حصول الطلقات الثلاث على نكاح المحلل سواء كانت العدة بعد الطلاق مستوفاة ام لا وعليه الاخبار الصحيحة .

وقال عبد الله بن بكير : ان استيفاء العدة الثالثة يهدم التحريم فلا يحتاج الى المحلل استناداً الى رواية اسندها ^(٢) الى زرارة قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام

(١) انظر البيضاوى ج ١ ، ص ٢٤٢ طبعة مصطفى محمد .

(٢) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ٣٥ الرقم ١٠٧ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٧٦ الرقم ١٨٢ ، والوسائل الباب ٣ من أبواب اقسام الطلاق الحديث ١٦ ، وهو فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٣٥٥ المسلسل ٢٨١٥٨ . وفى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٥٨ .

ورواه فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٤ ثم قال : « يان هذا الخبر رده فى التهذيين بالطن فى رواية ابن بكير وهو الذى وثقه فى فهرسته وعده الكشى من فقهاثنا ، ومن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه ولو كان مطعوناً ولا سيما بمثل هذا الطعن المنكر لارتفع الوثوق عن كثير من أخبارنا الذى هو فى طريقه .

وايضاً مضمون هذه الرواية ليس منحصرأ فيما رواه بل هو مما تكرر فى الاخبار ونقله غير واحد من الرجال كما مضى وياتى فالصواب أن يحمل أحد الخبرين المتنافيين على التيقو كذا كلام ابن بكير ، ونسبة قوله تارة الى رفاعة واخرى الى الراى فانه ينبغى أن يحمل على ضرب من التيقى » انتهى ما فى الوافى ، ولصاحب الوسائل ايضاً بيان توجهات من شاء فليراجع وعلى اى فما ذكره المصنف من الوجه الاول والثانى من وجوه الضعف ذكره الشيخ فى التهذيب واماماً أفاده من الوجه الثالث ، وهو مخالفته لظاهر الآية فيكون مردوداً تام لا غبار عليه فنور الله مضجعه الشريف .

يقول : الطلاق الذي يحبّه الله والذي يطلق فيه الفقيه وهو العدل بين المرأة والرجل أن يطلقها في استقبال الطهر بشهادة شاهدين وإرادة من القلب ثم يتركها حتى تمضي ثلاثة قروء فإذا رأت الدّم من أول قطرة من الثالثة وهو آخر القروء لأنّ الأقراء هي الأطهار فقد بانت منه وهي أملك بنفسها فإن شاءت تزوجت وحلت له فإن فعل هذا بها مائة مرة هدم ما قبله وحلت بالزوج الحديث .

وهو ضعيف من وجوه : الأول أن عبد الله بن بكير فطحى فلا يعتد بروايته . الثاني اختلاف سند الرواية فتارة أسندها الى زرارة واخرى الى رفاعه ومع ذلك نسبها الى نفسه حيث قال لمّا سئل عنه : هذا ممّا رزقني الله من الرأى وظاهره انها ليست برواية وقد قال الشيخ : ان اسنادها الى زرارة وقع نصرة لمذهبه الذي أفتى به لمّا رأى أن أصحابه لا يقبلون ما يقول برأيه قال : وقد وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحق الى الفطحية ما هو معروف والغلط في ذلك أعظم من الغلط في اسناد وقتيا يعتقد صحتها لشبهة دخلت عليه الى بعض أصحاب الائمة عليهم السلام . الثالث انها مخالفة لظاهر الآية فيكون مردوداً .

واستدلّ بظاهرها من اكتفى بنكاح البالغة من دون الولي ومن جوز للمرأة أن تعقد على نفسها لانه اضافه اليها ، والقول بأن الاسناد اليها من حيث ان نكاح الولي نكاحها او انها في النسيب والكلام في البكر لا يخفى ما فيه . ومقتضى الآية الاكتفاء بالعقد كما هو الظاهر من اطلاق النكاح واخذ ابن المسيّب بظاهره فاكتفى بالعقد في التحليل والاجماع على خلافه سابقاً ولاحقاً اسقط اعتباره واوجب الوطي في القبل في التحليل ، وفي الاخبار من الفريقين دلالة على اعتبار ذلك ايضاً ^(١) وهو الذي أوجب تقييد الآية .

(١) فانظر من كتب اهل السنة سنن البيهقي ج ٧ ، من ص ٣٧٣ الى ص ٣٧٦ وفي

كلها اعتبار ذوق الرجل عسلتها وذوق المرأة عسلته .

و انظر من كتب الشيعة الوسائل الباب ٤ الى الباب ٧ من أبواب أقسام الطلاق وهو

في طبعة الاميرى ج ٣ ، من ص ١٥٨ الى ص ١٦٠ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، من ص

٣٥٧ الى ص ٣٤٤ ، وانظر مستدرك الوسائل ج ٣ ، من ص ١٢ الى ص ١٤ وفي بعضها التعبير بالدخول صريحاً ، وفي بعضها التعبير بذوقه عسلتها ، وفي بعضها التعبير بذوقه عسلتها وذوقها عسلته .

ولعلك تقول : قد ذكرت في تذييلك على كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٨٠ : انه ليس في أخبار الشيعة قيد ذوقها عسلته .

قلت : انما ادنا انه ليس في الكتب الاربعة المعروفة والا فقد روى العياشي ج ١ ، ص ١٦٦ بالرقم ٣٤٤ عن سماعة بن مهران قال : سألت عن المرأة التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره قال : هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق ثم تراجع ثم تطلق الثالثة فهي التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره وتذوق عسلته ويذوق عسلتها وهو قول الله : الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ، التسريح التظليقة الثالثة . انتهى حديث العياشي .

ورواه في الوسائل الباب ٤ من أبواب أقسام الطلاق الحديث ١٣ ، وهو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٥٩ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٣٦١ المسلسل ٢٨١٧١ ورواه في البرهان ج ١ ، ص ٢٢١ ، ورواه في البحار ج ٢٣ ، ص ١٢٩ طبعة كمباني وفي طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ، ص ١٥٥ ، و ترى في البحار وتفسير العياشي والبرهان ونور الثقلين ايضاً أخباراً كثيراً على اشتراط الدخول .

وحيث جرى حديث العياشي وذوق العسيلة يناسب لنا نقل ما أفاده السيد الرضى قدس سره في معنى العسيلة و سر التصغير فنقول :

قال قدس سره في ص ٣٨٨ طبعة مطبعة الفجالة بالقاهرة الرقم ٣٠٤ من كتابه المجازات النبوية بعد نقل حديث العسيلة :

« وهذه استعادة كأنه عليه الصلوة والسلام كنى عن حلالة الجماع بحلاوة العسل وكان مخبر المرأة ومخير الرجل كالعسلة المستودعة في ظرفها فلا يصح الحكم عليها الا بعد الذوق منها وجاء عليه السلام باسم العسيلة مصغراً لسر لطيف في هذا المعنى وهو انه أراد فعل الجماع دفعة واحدة وهو ما تحل المرأة به للزوج الاول فجعل ذلك بمنزلة الذوق القابل من العسلة من غير استكثار منها ولا معاودة لا كلها فأوقع التصغير على الاسم وهو في الحقيقة للفعل .

وذلك بالعكس من التصغير في البيت المشهور وهو من آيات الكتاب ، وانشدناه

• • • • •

الشيخان أبو الفتح عثمان بن جنى و أبو الحسن على بن عيسى الربقى و ذلك قول الشاعر :
يا ما اميلح غزلاًماً شدن لنا من هاؤليا نكن الضال والسر

فأوقع الشاعر التصغير على الفعل فى الظاهر و ذلك غير جائز و انما أراد به على الحقيقة تصغيراً لاسم المصدر الذى هو الملاحظة فهذا الشاعر كما ترى صغر الفعل و أراد الاسم و هو عليه الصلوة و السلام فى الخبر صغر الاسم و اراد الفعل « انتهى ما فى المجازات النبوية .

وهذا البيان منه من كون المراد تشبيه لذة الجماع بالعلس و كون سر استعمال العسيلة مصغراً كون المراد فعل الجماع دفعة واحدة مما يناسب أن يكتب بالقبايطى بماء الذهب وأتم بمراتب وأنسب لقبول الذوق السليم لفهم المعنى من ألفاظ الاحاديث من قول الاخرين من كون المراد تشبيه النطفة او ماء الرجل بالعلس .

ويشهد لذلك ما ورد عن عائشة عن النبي (ص) أنه قال : العسيلة الجماع ، رواه ابن تيمية فى منتقى الاخبار كما فى نيل الاوطار ج ٦ ص ٢٦٩ .

وتأنيث العسل مع أن لفظ العسل يذكر باعتبار تقدير اللذة المشبهة لذة الجماع بلذته ومجىء التصغير للتقليل فى العدد بتصريح من كتب أهل الادب ، وأجمعوا على مجيئه لاحدى الفوائد .
١ - تحقير الشأن كرجل .

٢ - تقليل الذات أو الكمية كبغيل و دريهمات .

٣ - تقرب المنزل او المسافة كصديق وقيل و بعيد .

٤ - التعطف و التحبب كبنى و اخى .

و انما اختلفوا فى خامس الفوائد وهو التعظيم مثل دويهة تصغر منها الانامل ومن أنكر هذه الفائدة كالمحقق الرضى جعل المعنى ان أصغر الاشياء قد يفسد الاصول العظام ، و قول عمر لابن مسعود : كيف ملئ علماء قلنا فى كنز العرفان ج ٢ ، ص ١٥٦ . ويمكن توجيهه بما وجه به المحقق الرضى الدويهة .

وعلى اى فلم يختلف أحد فى احدى الفوائد الاربعة المتقدمة ولا نريد اطالة سرد الكلام بذكر المصادر ولكن نذكر بعضها لئلا يتوهم القارىء انا نتكلم فى شيء من دون التوجه الى مصادر البحث . فانظر شرح الرضى على الشافية ج ١ ، ص ١٨٩ و ١٩٠ طبعة مصطفى محمد ، و

جمع الهوامع ج ٢ ، ١٨٥ ، والمقرب لابن عصفور ج ٢ ، ص ٨٠ ، وجامع الدروس العربية ج ٢ ص ٨٥ ، وشرح النظام على الشافية و ليس فى الطبع الذى عندى منه رقم الصفحات حتى أئينه ، وشرح الاشمونى بحاشية الصبان ج ٣ ، ص ١٥٧ ، والموجز فى قواعد اللغة العربية لسعيد الافغانى طبعة دار الفكر ص ١٥٤ .

وقد صرح علماء الادب من الحفاظ ممن شرح الحديث بأن التصغير فى الحديث للتقليل فصرح ابن حجر فى فتح البارى ج ١١ ، ص ٣٩١ بذلك الا انه جعل المعنى : ان القدر القليل كاف ومثله ما فى شرح عون المعبود طبعة الافست لاسماعيليان ج ٢ ، ص ٢٦٣ فى شرح سنن أبى داود وكذلك فى نيل الاوطار ج ٦ ، ص ٢٧ الا انها جعلها المعنى : ان القدر القليل بان تغيب الحشفة فى الفرج وقريب منه فى المعنى ما فى شرح النووى على صحيح مسلم ج ١٠ ص ٣ من تغيب الحشفة فى قبلها وادعى اتفاق العلماء على ذلك .

وعندى ان هذا المعنى لا يتناسب الحديث اما الاول وهو كفاية القدر القليل من غير تقييد بتغيب الحشفة فى الفرج فلان شكاية امرأة رفاعه انما كانت عن عبد الرحمن بن الزبير من أجل ان ما معه مثل هدية الثوب وهدية الثوب بفتح الهاء و قيل بضم الهاء وسكون المهملة وحكى صحة ضمها أيضاً بعدها باء موحدة مفتوحه هى طرف الثوب لم ينسج ، و معلوم امكان القدر القليل وان كان مامعه مثل هدية الثوب .

نعم من قيد القليل بتغيب الحشفة يمكن ان لا يقدر من معه مثل هدية الثوب على ذلك الا ان فى بعض الاحاديث الواردة عن النبى (ص) التعبير بعد ذلك بقوله (ص) : كما ذاق الاول ، انظر البخارى بشرح فتح البارى ج ١١ ، ص ٢٨٣ وعمدة القارى ج ٢٠ ، ص ٢٣٧ ومعلوم ان ذوق الاول لم يكن مجرد التغيب .

وترى حديث ذوق العسيلة فى الموطأ بشرح الزرقانى ١١٥١ الى الرقم ١١٥٣ من ص ١٣٧ الى ص ١٣٩ ج ٣ من الشرح طبعة مطبعة الاستغاثة بالقاهرة الا ان الشارح استفاد كفاية الجماع دفعة واحدة من توحيد لفظ العسيلة ولم يتعرض لسر التصغير فالذى يقبله الطبع السليم والذوق المستقيم هو ما افاده الاديب البارع المحقق المدقق الشريف الرضى اعلى الله مقامه الشريف .

هذا ولكن عندى فى كلامه موضع من النظر :

ويمكن ان يراد من النكاح هنا الوطى لوروده بمعناه في غيرها من الايات فليكن هنا كذلك ، ويؤيده انعقاد الاجماع على عدم الاكتفاء بالعقد ويكون العقد مستفاداً من لفظ الزوج .

و ذلك أن قوله قدس سره في ما املح : هو من أبيات الكتاب ، المتبادر من لفظ الكتاب حيث يستعمله أهل الادب هو الكتاب لسيبويه ولم اظفر عليه في الكتاب ولم نرمن اسدانه من شواهد الكتاب بل لعل قائله لم يولد قبل وفات سيبويه و سذكر مصادر نقل قائله فممن نسب اليه الباخريزي وليس المراد صاحب دمية القصر وان اشتهر بالباخريزي اذ وفاته كان في سنة ٢٩٧ فلا يستشهد مثل الشريف الرضى بشعره وان فرض حيوته في زمن الشريف طفلا وهذا الباخريزي على بن الحسن بن علي بن أبي طيب الباخريزي .

و أما من نسب اليه البيت (يا ما املح) فهو أحمد بن الحسين الباخريزي المعروف ان وفاته سنة ٢٣٥ وقد نقل في الاعلام ج ١ ، ص ١١٢ عن الدر القريد ان ولادته في سنة ٣٣٢ ووفاته في سنة ٢١١ فيكون مقارباً لعصر الشريف الرضى حيث ان مولد الشريف كان سنة ٣٥١ وتوفي في سنة ٢٠٦ على الاصح و ان قيل ٢٠٢ أيضاً و لعله من سهو النساخ فان اكثر العلماء الاثبات ذكروا عمره ٢٧ عاماً وهو ينطبق على كون سنة وفاته ٢٠٦ .

و اما المصادر التي ترى فيها الاقوال في قائل البيت (يا املح) فانظر الدرر اللوامع على همع الهوامع ج ١ ، ص ٢٩ بالتفصيل و في ج ٢ ، ص ١١٩ بالاجمال ، و الخزانة للبغدادى المطبوع بالافست ج ١ ، من ص ٢٥ الى ص ٢٨ ، وفي الطبعة التي طبعت بالطبع الحروفى الى الشاهد الحادى والثلاثين بعد المائة ولما يطبع ما بعده في ج ١ ، من ص ٦٥ الى ص ٦٩ وأشار بالاجمال أيضاً في المطبوع بالافست ج ٢ ، ص ٩٥ .

وترى الاقوال في قائله ايضاً في شواهد العيني المطبوع بهامش الخزانة ج ١ ص ٢١٦ الى ٢١٨ في شواهد اسم الاشارة لابن عقيل وفي هامش ج ٣ ، ص ٢٢٢ في شواهد باب التعجب لابن الناظم .

و ترى الاقوال ايضاً في شواهد السبوطى لايات المغنى طبعة لجنة التراث العربى بتحقيقات وتعليقات للشنقيطى سنة ١٣٨٦ ، ص ٩٦١ الرقم ٨٥٢ ، وشرح البغدادى لشواهد صرف الرضى ج ١ ، ص ١٩٠ طبعة ١٣٨٥ بتحقيق ثلاثة من كبار المدرسين في الكلية العربية وكذا ص ٢٨٠ .

وعلى هذا يعتبر كون الزوج الثانى مما يصلح للموطى بان يكون بالغاً وعليه رواية على بن الفضل^(١) قال : كتبت الى الرضا عليه السلام : رجل طلق امرأته الطلاق الذى لا يحل له إلا ان تنكح زوجاً غيره فتزوجها غلام لم يحتلم قال : لا حتى يبلغ، الحديث ونحوها.

واطلاق النكاح ينصرف الى الدائم لانه المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قوله : « زوجاً غيره » لظهوره فيه وكذا قوله : « فان طلقها » اى الزوج الثانى اى المحلل « فلا جناح عليهما » اى لا اثم ولا حرج على الزوجين « أن يتراجعا » اى يرجع كل واحد منهما الى صاحبه بعقد مستأنف بعد انقضاء العدة من المحلل لمكان الوطى المقعتبر .

« ان ظننا ان يقيما حدود الله » المتعلقة بالزوجة من حسن الصحبة والمعاشرة وبيان الامور الواجبة عليهما ، والتقيد بالظن لان العلم مغيب عنهما لا يعلمه إلا الله .

ومقتضى التقيد عدم جواز التراجع بدون ذلك الظن سواء تيقنا عدم او ظناه او تساوى الطرفين عندهما لما فى ذلك من استلزام الدخول فى المحرم فيكون حراماً ويحتمل عدم اعتبار هذا المفهوم وجواز التراجع بدون القيد نظراً

(١) انظر الباب ٨ من أبواب أقسام الطلاق من الوسائل ، الحديث ١ . وهو فى طبعة

الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٠ ، وطبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٢٦٧ المسلسل ٢٨١٩٥ ، وهو فى فروع الكافى ج ٢ ، ص ١٠٣ باب التى لاتحل لزوجها الحديث ٦ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٧٦ ، وفى المرات ج ٤ ، ص ٨ وفيه انه : « ضعيف على المشهور » . ورواه فى التهذيب ج ٨ ، ص ٣٣ الرقم ١٠٠ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٧٤ الرقم ٩٧٥ ، وفى الوافى ج ١٢ ، ص ٤٧ . وتممه الحديث : فكتبت اليه : ما حد البلوغ ؟ - فقال : ما اوجب الله على المؤمنين الحدود .

والظاهر ان قول المجلسى قدس سره : انه ضعيف على المشهور لكون سهل فى طريقه وقد بينا فى ج ١ ، ص ٣٥٢ من مسالك الافهام اعتبار أحاديثه .

الى ان المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن فائدة سواء .

ولعل الفائدة في التقييد الاشارة الى تأكيد حسن المعاشرة وعدم الخروج عن الطاعة اذ يرجعان الى المقارنة على تقدير عدم ذلك فلا يترتب الاثر على الزوجية وكيف كان فلا ينبغي الريب في صحة العقد اذ نهاية ذلك انه فعل حراماً والنهي في غير العبادة لا يوجب البطلان ولو قلنا بعدم اعتبار المفهوم فلا ريب في الصحة .
واستدل بعض العامة بظاهر الآية على حصول التحلل للزوج الأول بمجرد التراجع عقيب ما يطلقها الزوج الثاني من غير عدة بدلالة فالتعقيب وفيه نظر فان الآية مخصوصة بقوله : والمطلقات يتربصن بأنفسهن الآية حيث دلت على وجوب التربص مطلقاً .

هذا وقد اختلف في النكاح بشرط التحليل فجوز أبو حنيفة وحكم بصحته على كراهية وقيل : لا يصح العقد ولا الشرط فلا تحل للأول ولا للثاني وعلى هذا أصحابنا والشافعية لأن الشرط مناف لمقتضى العقد اذ مقتضاه صحة بقاء الزوجية وعدم وجوب الطلاق فيكون بمثابة اشتراط العدم ولان عقد النكاح لا يبطل مع صحته من دون طلاق او فسخ فيكون الشرط باطلاً وهو يستلزم بطلان المشروط .

وقد يستدل أبي حنيفة بعموم الآية وفيه بعد لظهور ان المراد من قوله : حتى تنكح زوجاً غيره العقد الصحيح المتلقى من الشارع وغير معلوم انه مع الشرط كذلك بل قيل ان الاستدلال بعمومات العقود لا يمكن إلا بعد تحقق شرايطها .

وقد ظهر من ذلك انهما لو كان في خاطرهما ذلك ناويين له من غير ان يتلفظ به لم يضر في النكاح فان الظاهر من الشارع ان تعلق الاحكام على العقود الظاهرة وخطور التحليل في البال لا دخل له بل الظاهر انه قليلاً ما ينفك عن القصد .

وما نقل عنه عليه السلام انه لعن المحلل والمحلل له ^(١) فالظاهر انه المحلل المشترك

(١) انظر مصادر الحديث في المعجم المفهرس ج ١ ، ص ٢٩٣ العمود الثاني ، و

ج ٦ ، ص ١٢٣ العمود الثاني ، و رواه في الجامع الصغير بشرح فيض القدير ج ٥ ، ص

٢٧١ الرقم ٧٢٦٦ عن أحمد والسنن الاربعة عن علي و الترمذی والنسائي عن ابن مسعود و

التحليل في العقد اذ لا شك في جواز فعل ذلك بدون النية كما لو وقع اتفاقاً اذ مع النية على ما عرفت . وذهب مالك وجماعة من العامة الى بطلان النكاح على تقدير أن يكون في خاطرها ذلك وهو بعيد .

« تلك » اشارة الى الامور المذكورة التي بينها في النكاح والطلاق والرجعة .
 « حدود الله » اوامره ونواهيه « يبينها » يذكرها مبينة « لقوم يعلمون » يفهمون ويعملون بمقتضى العلم لا من لا يعمل بمقتضاه بمثابة غير العالم لعدم انتفاعه بعلمه، وهذا هو الوجه في تخصيص العاطلين مع ان الاحكام ثابتة للجميع ويجوز أن يكون الوجه في تخصيصهم أنهم الرؤساء فاكتفى بهم او تشريفاً لهم او أن المراد من يصح منه العلم فيدخل الجميع وفيه ما فيه .

الترمذى عن جابر وعليه رمز الصحة ، وشرحه المناوى على ما ينطبق على ما أفاده المصنف قدس سره ، ويؤيده ان الحاكم فى المستدرک بعد نقل حديثين بهذا المضمون والتشبيه بالتيس المستعار ج ٢ ، ص ١٩٨ و ١٩٩ نقل حديثاً يدل على صحة النكاح اذا لم ينوياه ، و صحح الاحاديث الثلاثة الذهبى فى التلخيص المطبوع ذيل المستدرک .

ثم المحلل الاول ورد بصيغة اسم الفاعل من باب الافعال ومن باب التفعيل واما المحلل له فلم ارفقما ظفرت عليه من نقل الحديث الابصورة اسم المفعول من باب التفعيل .

واعلم انه استشكل المناوى فى فيض القدير على السيوطى حيث نقله عن على عن أحمد والسنن الاربعة وان النسائى لم ينقله عن على وانما نقله عن ابن مسعود .

وانظر الحديث ايضاً وشرحه فى سنن الترمذى بشرح تحفة الاحوذى ج ٢ ص ١٨٥ ، وانظر ايضاً عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ج ٢ ، ص ١٨٨ وفيه بعد بيان ما يقرب من بيان المصنف نقل الرواية الثالثة التى نقلناه عن الحاكم .

ثم قال : وقال ابن حزم : « وليس الحديث (مقصوده حديث اللعن) على عمومه فى كل محلل اذ لو كان كذا ، لدخل كل واهب و بائع ومزوج ، فصح أنه أراد بعض المحللين وهو من أحل حراماً لغيره بلا حجة فتعين أن يكون ذلك فيمن شرط ذلك لانهم لم يختلفوا فى ان الزوج اذا لم يتوكلها للاول ونوته انها لا تدخل فى اللعن فدل على ان المعتبر الشرط والله اعلم » انتهى .

الثانى

فى الخلع والمباراة

وفيه آية واحدة وهى قوله : « ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهن » ،
 أى من الصدقات « شيئاً » ولو كان قليلاً والخطاب فيه يحتمل أن يكون للحكّام نظراً
 الى أن الأخذ والاعطاء بأمرهم وصحّ اسناد الأخذ والابتاء اليهم لأنهم السبب
 القوى والمعنى لا يحلّ لكم ايّتها الحكّام أن تأمروا باخذ شيءٍ ممّا حكمتم على
 الأزواج باعطائه أوّلاً من المهور المدفوعة اليهنّ .

« إلّا أن يخافا » أى الزوّجان « ألا يقيما حدود الله » مفعول يخافا بنزع
 الخافض أى من ترك اقامة حدوده فيما يلزمها من مواجب الزّوجيّة او غيرها ،
 قيل : نزلت فى ثابت بن قيس ^(١) كانت زوجته تبغضه وهو يحبّها فأنت رسول الله ﷺ
 وقالت : لا أنا ولا ثابت ولا يجمع رأسي ورأسه شيء ، والله ما أعيبه فى دين ولا فى
 خلق ولكننى اكره الكفر فى الاسلام ما اطيقه بغضاً فاختلعت منه بحديقة أصدقها
 ايّاهما . ويحتمل أن يكون الخطاب للأزواج وما بعد ذلك خطاب للحكّام وفيه
 شيء من جهة تشويش النظم على القراءة المشهورة . والمراد بخوفهما عدم اقامة
 الحدود ، ظنّهما ذلك .

ويؤيّد هذه قراءة من قرأ يظنّنا ^(٢) وذلك بأن يظنّ من المرأة التشويز والخروج

(١) انظر كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٨٤ ، والمجمع ج ١ ، ص ٣٢٩ ، والكشاف ج ١
 ص ٢٧٤ ، وروح المعانى ج ٢ ، ص ١٢١ . واختلف فى المرأة فقيل : هى جميلة بنت سلول
 وقيل : بنت ابى ابن سلول ، وقيل : بنت عبدالله بن ابى ابن سلول ، وقيل : كان اسمها زينب ،
 وقيل : كانت حبيبة بنت سهل . انظر الكاف الشاف المطبوع ذيل الكشاف .

(٢) نقل القراءة فى الكشاف ج ١ ، ص ٢٧٥ وفيه ايضاً نقل قراءة الا أن يخافا على
 البناء للمفعول وابدال أن لا يقيما من الف الضمير بدل الاشتمال ، ونقل ايضاً قراءة الا ان تخافوا .

عن الطاعة اذ نقول لا أغسل لك رأسى من جنابة على ما دلت عليه الأخبار^(١) المعتبرة الأسناد كصحيحة الحلبي^(٢) عن الصادق عليه السلام قال : لا يحلّ خلعها حتى نقول لزوجها : والله لا أبرّ لك قسماً ولا اطيع لك أمراً ولا أغتسل لك من جنابة و لا وطنٍ فراشك الحديث ونحوه من الأخبار .

« فان خفتم » ايها الحكماء « ألا يقيما حدود الله » الأحكام المتعلقة بالزوجة وغيرها « فلا جناح عليهما » نفي الجناح عن الزوجين مع كون الخطاب للحكام لأن نفي الجناح عنهما يستلزم نفيه عنهم اى لا حرج ولا اثم على الزوجين « فيما افتدت به » المرأة نفسها : لا على الرجل فيما اخذه ولا عليها في الاعطاء .

واطلاق الافتداء عليه لانها تخلص نفسها من تحت حكمه وكأنها تخلص من الملكية او القتل لمكان نفسها او عتقها او من المعاصي والظاهر عدم اثم المرأة في اعطاء ما تخلص به نفسها ولكن هذا لا يستلزم عدم الاثم باظهار الكراهة والخروج عن الطاعة .

ويمكن أن يقال : صحة الاعطاء مشروط بخوفها وظنّها انها ما تقدر على ضبط نفسها في الخروج عن الشرع وحيثئذ فلا بعد في الجواز بل الوجوب تخيراً بينه وبين التترك ولكن لما عرفت من نفسها عدم القدرة على التترك تعين الاعطاء

(١) انظر الوسائل الباب ١ من أبواب الخلع ج ٣ ، ص ١٧٩ طبعة الاميرى ، وفى

الطبعة الاسلامية ج ١٥ ، من ص ٤٨٧ الى ص ٤٨٩ ، ومستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ٢٥ .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب الخلع ، الحديث ٣ المسلسل ٢٨٥٩٠ ، والكفى

ج ٢ ، ص ١٢٣ باب الخلع ، الحديث ١ . وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٣٩ ، وفى المرات ج ٤ ص ٢٥ . وفيه بيان مشروح من أراد فليراجع ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٣١ .

وروى الحديث فى التهذيب ج ٨ ، ص ٩٥ الرقم ٣٢٢ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣١٥

الرقم ١١٢١ ، والفقيه طبعة التجف ج ٣ ، ص ٣٣٨ الرقم ١٦٣١ ، وفى طبعة مكتبة الصدوق

ج ٣ ، ص ٥٢٢ الرقم ٤٨٢١ . وفى الفاظ الكفى و التهذيبين والفقيه قليل تفاوت يظهر

عليها ، بل الظاهر هو أن إعطاء المال لتخليص النفس من المشقة الحاصلة بالمعاشرة لانه غير موافق لها طبعاً وان كان موافقاً لها شرعاً مما لا قصور فيه هذا .

ومقتضى الآية جواز الاخذ مع خوف اقامة الحدود من الجانبين بأن تكون الكراهة من كل منهما والظاهر من الأصحاب بل الروايات أن ذلك ليس بشرط في الخلع نعم هو شرط في المباراة عندهم إلا أن يحمل على خوف الزوج أيضاً بسبب خروج الزوجة عن موجبات الشرع فيخاف هو أيضاً الخروج ، لكونه سبباً فيه ولكن الظاهر ان هذا غير شرط في الخلع عندهم .

وبالجملة فالثابت فيما بينهم أن شرط الخلع بغض الزوجة وقولها ما يدل على عدم القيام بحقوق الزوجية من غير تعرض لحال الزوج والأخبار أنما دلت على هذا ، فيمكن حمل الآية على المبارات دون الخلع كما هو المشهور فإنها أنما ثبتت مع الكراهة من الطرفين لكن ظاهر الآية قد ينافيه لظهورها في جواز أخذ الزائد على ما اعطاها وهو إنما يصح عندنا في الخلع اذ في المباراة لا يجوز أخذ الزائد عليه فالآية على كل تقدير لا تنطبق على شيء منهما .

ويمكن حملها على الخلع ويكون ذكر الرجل معها لاقتراحهما كقوله تعالى : نسيا حوتهما وقوله : يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وإنما هو من الملح دون العذب فجاز للاتساع كما حمل قوله : فلا جناح عليهما على المرأة فقط لأن الفدية منها . قال الشيخ في التبيين ^(١) وهذا أليق بمذهبنا لأن الذي يبيح الخلع عندنا هو ما لولاه لكانت المرأة عاصية وظاهر أنه هنا كذلك بالنسبة الى المرأة فيحمل عليه قول القاضي : ^(٢) .

« واعلم أن ظاهر الآية يدل على أن الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق

(١) انظر التبيان طبعة ايران ج ١ ، ص ٢٤٤ .

(٢) البضاوى ج ١ ، ص ٢٤٢ .

ولا بجميع ما ساق الزوج اليها فضلاً عن الزَّايِد وبؤيد ذلك قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ^(١) ايّما امرأة سألت زوجها طلاقاً من غير بأس فحرام عليها رايحة الجنة وما روى من انه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال لجميلة امرأة ثابت بن قيس : أتردّين عليه حديقته ؟ - قالت : أردّها وأزيد عليها فقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أمّا الزَّايِد فلا ، والجمهور استنكروه ولكنّ بعثوه فانّ المنع عن العقد لا يدلّ على فساده وانّما يصحّ بلفظ المفاداة فانّه سمّاه افتداءً ، انتهى .

وقد تضمّن كلامه ثلاثة أحكام :

الأول - عدم جواز الخلع بدون الكراهة والشقاق ولعلّه أراد بعدم الجواز عدم حليّة ما يأخذه بدون ذلك كما هو ظاهر الآية وكان عليه أن يبيّن كون الكراهة والشقاق من الجانبين او من جانب واحد ، كما أشرنا اليه والأمر فيه سهل بعد ما بيّناه .

والثاني - عدم جوازه بجميع ما ساقه اليها ويلزم منه عدم الجواز في الزَّايِد بطريق أولى ولكن في دلالة الآية عليه كما ادّعاء بعد بل الظاهر دلالتها على الزَّايِد فضلاً عن الجميع لعموم فيما افتدت به والاصل عدم تقييده وتخصيصه بشيء ممّا آتيتهمون وان سبق لعدم ما يوجب التخصيص .

وحديث ثابت بن قيس لم يدلّ صريحاً على عدم جواز الزَّايِد اذ يجوز أن

(١) أخرجه الجامع الصغير بشرح فيض القدير ج ٣ ، ص ١٢٨ بالرقم ٢٩٤٤ عن

أحمد وأبي داود وابن ماجه والترمذى وابن حبان واللفظ فيه : سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس .

ورواه في الوسائل الباب ٢ من أبواب الخلع ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة الاميرى

ج ٣ ، ص ١٧٩ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٩٠ المسلسل ٢٨٥٩٨ . واللفظ في

كلتا الطبعتين من غير بأس مع انه نقله عن محمد بن علي بن أحمد في روضة الواعظين مع

ان اللفظ في المطبوع عندنا في سنة ١٣٣٠ بسعى الحاج محمد كاظم في ص ٣١٣ في غير

ما بأس ، وعلى اى فلتأثير في أصل المطلوب والعبارتان صحيحتان والمعنى واحد .

يكون قوله **رَدَّ النِّكَاحَ** : أما الزَّايِد فلا، بعد قولها : وأزيد عليه ، لا لعدم جواز الزَّيَادَة بل لعدم الاحتياج إليها لانه يرضى بما دفعه أو لاَّ إليها فالزَّيَادَة غير جائزة ولا يبعد أولويته هذا .

ولو سلمنا انَّ المراد عدم الجواز لقلنا : انَّ المنع امَّا أن يقع عن الزَّايِد فقط او عن الجميع والزَّايِد ، وعلى كلِّ تقدير يفيد عدم صلاحيته للموضيعة وعدم صحته تملكه للزَّوج كما في المنع عن بعض المعاملات مثل عدم جواز بيع المجهول والرَّبا ونحو ذلك ممَّا كان المنع فيه راجعاً الى أحد الطرفين ودالاً على الفساد فلا وجه للقول بانَّ المنع راجع الى العقد فلا يدلُّ على فساده .

سلمنا انَّ النِّهْي لا يدلُّ على الفساد لكن لا يلزم دلالته على الصحة بل لا بدَّ لها من دليل يدلُّ عليها الا ترى ان الآية دلت على صحة الخلع حال خوف عدم اقامة الحدود ومقتضاها التحريم في غير هذه الحالة ولا يمكن أن يقال بالصحة وان النِّهْي لا يدلُّ على الفساد لعدم ما يدلُّ على الصحة .

وبالجملة الظاهر من حال الشرع انه لا يحكم بترتب الأحكام إلا على ما رضى به وأجازه إلا أن ينص على خلافه او يقوم دليل على الصحة في عموم ذلك الحكم فيندرج الفاسد تحته وما نحن فيه ليس كذلك .

وهذا بحث الزامي له وإلا فالصحيح جوازه بالجميع والزايِد عليه لظاهر الآية وتظافر الأخبار به وعدم ظهور صحة الخبر الذى ذكره ولو سلم فمحمول على ما قلناه من عدم الاحتياج الى الزايِد مع الرضا بما دفعه فقط .

الثالث - صحة الخلع بلفظ المفاداة نظراً الى انه تعالى سماه افتداءً ولا يخفى بعده كيف والايقاعات لها عبارات متلقة من الشارع يتوقف صحتها على ايقاعها على وجهها واصالة العدم فيما سواها ومجرد تسمية اعطاء الزوجة افتداءً لا يقتضى ذلك فتأمل .

ثم قال القاضى : « واختلف في انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق فهل يكون فسخ او طلاق والأظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق المفوض » انتهى .

ولا يذهب عليك ان هذا الاختلاف جار بين أصحابنا ايضاً ولكن الاكثر منهم على انه طلاق لدلالة الأخبار الكثيرة عليه وحينئذٍ فتحسب من الطلاقات الثلاث ، ولو خالهما ثلاثاً احتاجت الى المحلل ونحو ذلك من الاحكام .

وقال الشيخ : الأولى انه فسخ لا طلاق محتجاً بانها فرقة عريت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخاً كسائر الفسوخ وفيه نظر ان لا استبعاد في عرائه عن صريح الطلاق وكونه في حكمه كما دلت عليه الأخبار هذا كله على تقدير القول بوقوعه مجرداً عن لفظ الطلاق كما ذهب اليه الأكثر ودلت عليه بعض الأخبار المعتبرة الاسناد ^(١) ولو اعتبرنا في صحة وقوعه اتباعه بالطلاق فلا كلام في عده طلاقاً .

« تلك حدود الله » اشارة الى ما حد من الأحكام السابقة كالعدة والرجعة والطلاق والخلع واحكامها اي اوامر الله ونواهيه .

« فلا تعتدوها » فلا تجاوزوها وتعملوا بخلافها « ومن يتعد حدود الله » ويتجاوزها بالمخالفة « فاولئك هم الظالمون » لظلمهم أنفسهم بتعريضها لعقاب الله في الآخرة بل في الدنيا ايضاً بالحبس والتعزير والحدود اذا كان ممّا يوجبها .

وهنا آية اخرى قد تدل على حكم الخلع في الجملة وهي قوله تعالى : « ولا تضلوهن » تمنعهن بعض حقوقهن اللازمة بالزوجة « لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن » من المهور وهو خطاب للازواج فقد قيل : ان الرجل منهم كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فيسيء العشرة معها ويشق الأمر عليها حتى تفقدى منه بمالها وتختلع فنهوا عن ذلك .

« إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » بالفتح على قراءة بعض ابي يئنها الله او الشهود الاربعة ، وبالكسر على قراءة آخرين اي ظاهرة متبينة ، قيل : هي الزنا ، وقيل : ما يوجب الحد مطلقاً ، وقيل : كل معصية حتى النشوز وشكاسة الخلق .

والمشهور انه استثناء من أخذ الأموال والمراد انه لا يحل له ان يحبسها

(١) انظر الباب ٣ من أبواب الخلع من الوسائل فيه ما يدل على لزوم الاتباع بالطلاق

وما يدل على عدم اللزوم ومحل البحث الكتب الفقهية .

ضراراً لتفتدي إلا إذا فعلت فاحشة فحينئذٍ يحلّ لزوجها أن يسألها الخلع فإن الاستثناء من النهي اباحة ، ولأنها إذا زنت لم يأمن أن تلحق به ولداً من غيره ونفسد فراشه فلا تقيم حدود الله في حقّه فيدخل في قوله : « فان خفتم ألاّ يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » ففيها دلالة على جواز الخلع في الصورة المفروضة .
وقيل : انه استثناء من العزل نهوا عن حبسهنّ في بيوت الأولياء إلا بعد وجود الفاحشة .

ومن هؤلاء القائلين من زعم أن هذا الحكم منسوخ بآية الحدود وهو بعيد ان لا منافاة بينهما مع أن الأصل عدم النسخ وعلى المشهور فهل يختصّ جواز العزل ببذل ما وصل اليها منه من مهر وغيره فلا يجوز الزيادة عليه ام لا يتقيّد بذلك بل يجوز الزيادة حتّى يرضى .

قيل : بالاول حذراً من الضرر العظيم ولما تقدّم من قوله ﷺ لجميلة امرأة ثابت : اما الزّأيد فلا . وقيل بالثاني نظراً الى اطلاق الاستثناء الشامل للزّأيد وعدّ بعض الأصحاب هذا خلعاً وهو غير بعيد والبحث فيه مجال فانّ المستثنى منه اذهب بعض ما اعطاها فالمستثنى هو ذلك البعض فيبقى المساوى والزّأيد على أصل المنع فان خرج المساوى بدليل آخر بقي الزّأيد .

واطلاق الخلع على مثله محلّ نظر لأنها ليست كارهة بل مكروهة ، ولو سلمت فالكرهة غير مختصة بها وهى شرط الخلع وذكرها في باب الخلع لا يدلّ على انها منه ، وبالجمله الأبحاث السابقة واردة هنا ، ويمكن الجواب بما تقدم فتأمّل .

الثالث الظهار

وفيه آيات :

الاولى : «والذين يظاهرون منكم من نسائهم» ^(١) الظهار ان يقول الرجل لامرأته : انت على كظهر امي . واشتقاقه امّا من الظهر او من الظهور ^(٢) وهو الركوب والعلو ، ومعناه علوى وركوبى عليك حرام كعلو امي .
[روى ان اول من ظاهر في الاسلام اويس بن الصامت ^(٣) من زوجته خولة

(١) هذه الآية الثانية من سورة المجادلة وهذه السورة على نصف القرآن عدداً ، وعشره باعتبار الاجزاء ، وفي كل آية منها اسم الله مرة أو مرتين أو ثلاثاً ، وليس في القرآن سورة تشابهها في ذلك .

(٢) قوله : او من الظهور وهو الركوب والعلو : قد استعمل في القرآن ايضاً بمعنى العلو قال عز من قائل : لا يظهرون عليها ، ولو كان المراد ظهر الانسان لم يكن أولى من ساير الاعضاء التي هي مواضع التلذذ والمباضاة فهو مأخوذ من الظهر الذي هو العلو لان امرأة الرجل مركب له وظهر ، يدلك على ذلك قولهم : نزلت عن امرأتى اى طلقته وفي قولهم : أنت على كظهر امي حذف واضمار تأويله ظهرك على اى علوى عليك حرام كعلوى على امي وهو كناية عن الجماع .

(٣) رواه على بن ابراهيم في تفسيره ص ٣٤٧ وحكاه عنه في البرهان ج ٤ ، ص ٣٠٢ وقلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٧٠ ، ونور الثقلين ج ٥ ، ص ٢٥٤ ، ورواه في الوسائل الباب ١ من كتاب الظهار ، الحديث ٤ عن رسالة المحكم والمتشابه من كتاب تفسير النعماني وهو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٠٨ المسلسل ٢٨٦٥٥ . وفي الفقيه ج ٣ ، ص ٣٤٠ طبعة النجف الرقم ١٦٤١ ، وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ص ٥٢٦ بالرقم ٤٨٢٩ قصة ظهار أوس بن الصامت من زوجته خولة بنت المنذر من غير تصريح بكونه اول من ظاهر في الاسلام الا ان ذكره نزول الآية بعد ظهاره يدل على كونه

بنت ثعلبة ، على اختلاف في اسمها ونسبها ^(١) فأتت رسول الله فاشتكت منه ، فأنزل الله تعالى : قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ، الآية] .
والأصح عند أصحابنا وقوعه إذا شبه الزوجة بغير الأم أيضاً كالاخت والبنت وغيرهما من المحرمات ولو بالرضاع واليه يذهب أبو حنيفة والشافعي في الجديد لورود الأخبار الصحيحة به ^(٢) ، ومن منع من أصحابنا وقوعه بغير الأم النسبية نظر الى ظاهر الآية .

ولا يخفى ما فيه فإن الآية لا تنفي غير الأم فيصح إثباته بالأخبار الصحيحة لا بالآية ولا ينافيه صحة سيف التمار ^(٣) عن الصادق عليه السلام قال : قلت له : الرجل

أول من ظاهر . وهو في الوسائل طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٠٦ الباب ١ من باب الظهار الحديث ١ ، السلسل ٢٨٦٥٤ .

ورواه من أهل السنة ابن سعد في الطبقات ج ٣ ، ص ٥٤٧ عن عمران بن أنس ، وابن كثير في تفسيره ج ٤ ، ص ٣٢٠ عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس ، وفتح الباري ج ١١ ، ص ٣٥٤ عن الطبراني وابن مردويه ، فما في بعض التفاسير من وقوع الظهار من غير أوس بن الصامت مثل سلمة بن صخر لامحالة يكون بعد ظهار أوس بن الصامت .

(١) فليل خولة بنت مالك بن ثعلبة ، وقيل خولة بنت ثعلبة ، وقيل خولة بنت حكيم ، وقيل خولة بنت وليح ، وقيل خولة بنت خويلد ، وقيل خولة بنت الصامت ، وقيل خويله بنت ثعلبة وقيل ، خويله بنت حكيم ، وقيل خويله بنت خويلد ، وقيل جميلة بنت الصامت وغير ذلك . انظر الاصابة ج ٤ ، ص ٢٨٢ و ٢٨٣ ، و الدر المنثور ج ٦ ، من ص ١٧٩ الى ص ١٨٣ ، و الطبري ج ٢٨ من ص ١ - ٦ و تفسير ابن كثير ج ٤ ، من ص ٣١٨ - ٣٢٢ وفتح القدير ج ٥ ، ص ١٧٧ وروح المعاني ج ٢٨ ، ص ٣ ، والمجمع ج ٥ ص ٢٤٦ وغير ذلك من كتب التفسير ومعاجم الصحابة .

(٢) انظر الوسائل الباب ٤ من أبواب الظهار ج ١٥ ، ص ٥١١ و ٥١٢ ، و طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٣ .

(٣) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ١٠ الرقم ٣٠ ، والكافي ج ٢ ، ص ١٢٨ باب الظهار الحديث ١٨ ، وهو في طبعة الاخوندی ج ٦ ، ص ١٥٧ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٣٠ ، و

يقول لامرأته : أنت على كظها أختى أو عمى أو خالتى ، فقال : انما ذكر الله تعالى الامهات وان هذا لحرام ، لان عدم ذكره لغيرهن لا يدل على الاختصاص .
فان قيل : يلزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب .

قلنا : لا يلزم فانه عليه السلام أجاب بالتحريم ولعل السائل استفاد الطمأنينة منه ان ليس في السؤال ما يدل على موضع الحاجة بخصوصها فيجوز ان يكون هو التحريم ، وقد ذكر في الجواب فتأمل .

أما ما يدل على عموم التحريم في الرضاع والنسب معاً ، فقوله عليه السلام : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ^(١) ، وظاهر ان من في الخبر امّا تعليمية او بمعنى الباء والتقدير يحرم لاجل الرضاع او سببه ما يحرم لاجل النسب أو بسببه والتحريم في الظهار بالام بسبب النسب ثابت في الجملة اجماعاً فيثبت بسبب الرضاع كذلك .

فاندفع ما قيل ^(٢) : ان التحريم فى الظهار بسبب التشبيه بالنسب لا نفس النسب ، فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سبباً فى التحريم كون التشبيه بالرضاع سبباً فيه فتأمل .

وهل يقع بغير لفظ الظهر كالـ بطن والفخذ؟ الظاهر عدم وحكاة فى الكشاف عن

فيه قوله : « انما ذكر الامهات ظاهره ان ما دلت عليه الاية هى الامهات ، لكن التشبيه بسائر المحرمات أيضاً محرم يظهر من السنة ، أو ان ما يترتب عليه الحكم بالظهار هى الامهات و اما غيرها فحرام لكنه غير محرم .

واستدل به ابن ادريس على عدم التحريم حملا له على المعنى الاخير » انتهى ما فى المرآت و الحديث فى الوسائل الباب ٤ من أبواب الظهار ، الحديث ٣ ج ١٥ ص ٥١١ المسلسل ٢٨٦٦٧ وفى طيبة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ص ١٣٥ .

(١) قد مر مصادر الحديث فى الجزء الثالث من الكتاب فراجع .

(٢) قلت : بل لما يندفع و التنزيل فى الحديث انما هو التحريم لا ما يشمل انعقاد

بعضهم وقطع بوقوعه وتابعه القاضى فيه ، وهو قول الحنفية فانهم يذهبون الى انه إن شبهها بعضو من الام يحرم عليه النظر اليه كالبطن والفخذ كان ظهاراً وان شبهها بعضو يجوز النظر اليه كاليد والرأس لم يكن ظهاراً .

وذهب الشافعية الى ان ذلك العضو ان كان مشعراً بالاكرام كقوله انت على كروح امى او عينها ، وقصد الظهار صح ظهاره وان قصد الاكرام لم يصح وان لم يقصد شيئاً فوجهان وان لم يكن مشعراً بالكرامة كقوله : انت على كرجل امى او كيدها او بطنها ففي الجديد انه ظهار وفي القديم لا .

وفى أصحابنا من يذهب الى بعض هذه الأقوال ويرده اصالة الاباحة حتى يعلم المحرم وهو غير معلوم فيما عدا الظهر من الاجزاء ولانه مشتق^(١) منه فلا يصدق بدونه، والاخبار الدالة على اعتباره ، وما استند اليه ذلك البعض من رواية سدير^(٢) عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: الرجل يقول لامرأته انت على كشرامى او ككفها او كبطنها او كرجلها قال : ما عنى به ان اراد به الظهار فهو الظهار ، مدفوع بضعف الخبر من وجوه^(٣) ومثله لا يعارض به الأدلة القاطعة الخاصة على خلافه .

ثم ان مقتضى عموم الآية صحة الظهار من الذمى لان «الذين» يتناول المسلم

(١) بل قد عرفت انه ليس المراد تشبيه الظهر عضو الانسان حتى يقاس تشبيه عضو

آخر مع قطع النظر عن بطلان القياس عندنا بل المراد تشبيه العلو المكنى به عن الجماع .

(٢) التهذيب ج ٨ ، ص ١٠ الرقم ٢٩ ومثله مرسل يونس المروى فى الكافى ج ٢ ،

ص ١٢٩ كتاب الظهار ، الحديث ٣٦ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٦١ ، وفى

الوسائل الباب ٩ من كتاب الظهار ، الحديث ١ حديث يونس ، والحديث ٢ حديث سدير

وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥١٧ المسلسل

٢٨٦٨٥ و ٢٨٦٨٦ ، وحديث يونس فى المرات ج ٤ ، ص ٣١ ، والحديثان فى الوافى

الجزء ١٢ ، ص ١٣٥ .

(٣) لكون بعض رجال السند مقدوحاً وبعضها مجهولاً ، وقال فى الجواهر : « ان

الضعف ينجر بادهاء الشيخ الاجماع فى الخلاف على ذلك وبعمل الصدوق والقاضى وابن

البراج » والحق عندى ما افاده المصنف والله أعلم بالصواب .

والكافر وايضاً تأثير الظهار انما هو في التحريم والذمى أهل لذلك ، بدليل صحته طلاقه
وايضاً ايجاب الكفارة للزجر عن هذا الفعل الذى هو منك من القول وزور وهذا
المعنى قائم في الكافر والى هذا يذهب ابن ادريس وجماعة من أصحابنا وهو قول
الشافعية .

وقال الشيخ في الخلاف والمبسوط : لا يصح الظهار من الكافر لان التكفير
لا يضح منه لا شرطاً نية القربة فيه فيمتنع منه النية ، وهى من لوازم الوقوع
وبوجه آخر من لوازم الظهار وجوب الصوم من الفاقد العاجز عن الاعتاق
وايجاب الصوم على الذمى ممتنع لانه مع الكفر باطل ومع الاسلام غير لازم لانه
يجب ما قبله .

وقد تابع الشيخ في هذا القول جماعة من الأصحاب وهو قول الحنفية والمالكية
وربما احتجوا عليه بان قوله « منكم » خطاب للمؤمنين فلا يدخل الكافر فيه فلا
يلحقه الحكم .

والقول الاول أظهر نظراً الى عموم الآية وعدم صلاحية ما ذكره للمانع
فان الظهار من قبيل الأسباب التى لا يتوقف على الاعتقاد ، والتمكين من التكفير
يتحقق بتقدمه الاسلام لانه قادر عليه ، فانه لو لم يكن قادراً عليه لامتنع التكليف
به ، وبالجمله عدم صحتها منه حال الكفر لا ينافي التكليف بها ، إذ هو قادر على ان
يقدم اسلامه ثم يأتى بها وقوله الاسلام يجب ما قبله قلنا هو عام والتكفير خاص
والخاص مقدم على العام .

واجاب الشافعية ايضاً بان من لوازم الظهار انه متى عجز عن الصوم اكتفى منه
بالاطعام ، فهناك تحقق العجز وجب أن يكتفى منه بالاطعام ، وان لم يتحقق العجز
زال السؤال راساً وايضاً الصوم بدل من الاعتاق والبدل أضعف من المبدل ، ثم ان
العبد عاجز عن الاعتاق مع أنه يصح ظهاره بالاتفاق ، واذا كان فوات أقوى اللازمين
لا يوجب منع الظهار ، ففوات الأضعف كيف يمنع .

ويجاب عن الثانى بان قوله « منكم » خطاب للحاضرين فلم قلتم انه مختص

بالمؤمنين ، على ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفى ماعداه ، وهل هو الا بمثابة الخطابات المصدرة بالمؤمنين والحكم فيها يشمل الكافر ايضا هذا .

وان عندنا ان شروط الظهار هي شروط الطلاق سواء من كون المرأة طاهراً طهراً لا يقربها فيه بجماع وبحضرة شاهدين ويقصد التحريم فان اختلف شيء من ذلك لم يقع به ظهار ودليل ذلك الأخبار والاجماع عندنا ^(١) وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي يظاهرون ^(٢) من اظهار وقرأ عاصم يظاهرون بضم الياء من اظهار وقرأ ابن كثير وأهل البصرة يظهرون بتشديد الطاء وفتح الياء وفي قوله منكم تهجين لعادتهم في الظهار فانه كان من أيمان الجاهلية دون سائر الامم .

« ما هن أمهاتهم » على الحقيقة وعن عاصم على الرفع على لغة بنى تميم .
« إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم » فلا يشبه بهن غيرهن في الحرمة ولا يلحق بهن فيدخل في حكمهن إلا من الحقها الله بهن في الحرمة كالمرضعات بسبب الرضاع الموجب لدخولهن في حكم الأمهات ، وأزواج الرسول ﷺ فانهن أمهات المؤمنين قد حرم الله نكاحهن على الأمة فدخلن في حكمهن .

« وانهم ليقولون منكراً من القول ، ينكروه الحقيقة والعرف والشرع وزوراً » كذباً باطلاً منحرفاً عن الحق فان الزوجة لا تشبه بالأم ، وفي الآية دلالة ظاهرة على تحريمه مع ترتب الأحكام « وان الله لعفو غفور » يعفو عنهم ويغفر لهم ان تابوا او تفضلوا منه واحساناً واستدل بعضهم على أنه لعاقب فيه وفيه انه وصف مطلق فلا يتعين كونه عن هذا الذنب او ان ذلك عنه لكن مع التوبة كما في غيره

(١) انظر الوسائل الباب ٢ و ٣ من ابواب الظهار و ص ٢٧ من ج ٣ مستدرک الوسائل .

(٢) انظر المجمع ج ٥ ، ص ٢٤٦ ، و روح المعاني ج ٢٨ ، ص ٥ ، والبحر المحيط

لابي حيان ج ٨ ، ص ٢٣٢ ، وقال في نثر المرجان ج ٧ ، ص ٢٣٧ بعد نقل القراءات :

« و رسم بدون الالف بعد الظاء بالاتفاق كما نص عليه الداني في سورة الاحزاب حيث قال :

و كذلك في سورة المجادلة في الحرفين انتهى وذلك لرعاية القراءات و وافقه الشاطبي

و غيره » انتهى ما في نثر المرجان .

من غيره من المعاصي .

الثانية :

« والذين يظاهرون من نسائهم » اى يقولون الذى حكيناه سابقاً .

« ثم يعودون لما قالوا » اى يتداركون ما قالوه لان المتدارك للأمر عايد اليه

ومنه المثل : عاد الغيث على ما فسد ، اى تداركه بالاصلاح .

قال الفراء لافرق في اللغة بين قولك عاد لما قال والى ما قال وفيما قال ، والمشهور

بين أهل اللغة ان القابل اذا قال عاد لما فعل جازان يريد انته فعل مرة اخرى وهذا ظاهر ، وجازان يريد انته نقض ما فعل ، لان التصرف في الشيء لا يمكن الا بالعود إليه .

والى هذا يذهب الاكثر من العلماء الا ان الشافعى قال : معنى العود لما قالوا

السكوت عن الطلاق بعد الظهار زماناً يمكنه أن يطلقها فيه ، وذلك لانه لما ظاهر

فقد قصد التحريم ، فان وصل ذلك بالطلاق فقد تم ما شرع فيه من ايقاع التحريم

ولا كفارة عليه ، فاذ اسكت عن الطلاق دل على انه ندم على ما ابتدأ به من التحريم

فحينئذ يجب عليه الكفارة .

والذى يذهب اليه أصحابنا هو القول الأول فهو عندنا ارادة الوطى او نقض

ما قاله أولاً . ويدل على أن المراد بالعود ما قلناه بعد ما ذكرنا من قول أهل اللغة

انه لا يجوز أن يراد به الوطى على ما ذهب اليه قوم بقوله « من قبل أن يتماسا »

فوجب الكفارة بعد العود قبل الوطى فدل على أنه غيره .

ولا يجوز أن يكون العود امساكها زوجة مع القدرة على الطلاق على ما قاله

الشافعى لان العود يجب أن يكون رجوعاً الى ما يخالف مقتضى الظهار ، واذا

لم تقتض فسخ النكاح لم يكن العود الامساك ، ولانه قال : « ثم يعودون لما قالوا »

وذلك يقتضى التراجع ، وعلى قول الشافعى الذاهب الى أن العود هو السكوت

عن طلاقها يكون المظاهر عايداً عقيب القول بالانراخ وهو خلاف مقتضى الآية .

وأجابوا بأنه على هذا يلزم أن لا يتمكّن المظاهر من العود إليها عقيب الفراغ

من التلطف بلفظ الظهار ، حتى يحصل له التراجع بالعود والاجماع على خلافه ، فاذا

المعتبر الحكم بالعود ، ونحن لانحكم بالعود مالم ينقض زمان يمكنه أن يطلقها فيه ، فقد تأخر كونه عابداً عن كونه مظاهراً بهذا القدر ، وهو يكفي في العمل بمقتضى كلمة ثم .

والتحقيق أن الكلام وارد على الغالب أو أن كلمة «ثم» هنا ليست للتراخي الحقيقي بل للتراخي الرتبى الدال على أن مرتبة العود بعد الظاهر من غير اعتبار التراخي حقيقة ، ويكفى في رد قول الشافعي أنه خلاف المتبادر من العود ما قاله أهل اللغة فإن الألفاظ إنما ثبت معانيها بالنقل عن أهل اللغة لا بالقياس .

« فتحري رقة » خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ حذف خبره والتقدير فالواجب أو فعلهم تحرير رقة « من قبل أن يتماسا » أى من قبل أن يجامع اذ هو الظاهر من اطلاق الحماسة كما في قوله : من قبل أن تمسوهن . وإن كان بحسب اللغة أعم منه .

وعلى هذا فلا يحرم غيره من ضروب الاستمتاع كالقبلة ونحوها وهو أحد القولين لأصحابنا والعامة ، والآخر تحريمها مطلقاً وهو اختيار الشيخ في المبسوط وجماعة من العامة لاطلاق المسيس على مطلق الاستمتاع في اللغة والأصل عدم النقل .

وفيه نظر اذ يجوز أن يكون الاطلاق على التواطؤ بمعنى أنه موضوع لمعنى يشترك فيه كثير وهو تلاقى الابدان مطلقاً وإطلاقه على الوطى استعمال اللفظ في بعض افراده الذى كثر استعمال اللفظ فيه ، بحيث صار هو المتبادر عند الاطلاق فلا نقل ولا اشتراك لفظولاً مجاز ، وظاهر الآية تحريم ذلك على كل منهما ، إذ الضمير عائد إليهما ولأن مقتضى التشبيه ذلك .

ولكن المشهور بين الأصحاب اختصاص حكمه بالرجل دون المرأة إلا أن تكون معاونة له على الاثم ، فيحرم لذلك للظهور ، وفي الآية دلالة على تقديم الكفارة على المسيس بمعنى تحريم المسيس حتى يكفر فلو عزم على العود ولم يفعل الاستمتاع ثم بداله في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة .

واحتمل بعض الأصحاب استقرارها بالعود نظراً الى ظاهر قوله تعالى «ثم» يعودون لما قالوا فتحري رقة الآية ، وفي الدلالة نظر بل الظاهر وجوبها بالعود

قبل التماس لامطلقا، ولو مسّ قبل التكفير قال في الكشف^(١) عليه أن يستغفر ولا يعود حتى يكفر ومقتضاه وجوب كفارة واحدة فقط للعود وهو قول اكثر العامة مستدلين عليه بخبر سلمة البياض^(٢) لما ظاهر من امرائه و واقعها قبل التكفير، فسأل النبي ﷺ فقال: استغفر ربك ولا تعد حتى تكفر .

وفي الدلالة نظر ، إذ لم يعلم انها كفارة واحدة او ثمتان ، و المشهور بين أصحابنا انه اذا واقعها قبل ان يكفر فان الواجب عليه كفارتان أحدهما للوطى المحرم ، قبل الكفارة ، والاخرى للعود ، وفي الاخبار دلالة عليه^(٣) .

وعلى هذا فلوكرر الوطى قبل التكفير عن الظهار ، تكررت الكفارة التي وجبت للوطى وكفارة الظهار بحالها ، فلو وطى ثانياً وجب عليه ثلاث كفارات ، ولو وطى ثالثاً وجب عليه أربع كفارات ، وهكذا ويتحقق التكرار بالعود بعد النزع التام .

ثم ان ظاهر الآية ترتب الحكم على هذا القول ، فلو ظاهر مراراً احتمل أن يكون لكل ظهار كفارة لاصالة عدم تداخل الاسباب ، واحتمل وجوب كفارة واحدة لانه تعالى رتب الكفارة على مطلق الظهار و هو شامل للمتعدد ايضاً .

واطلاق الرقبة يقتضى اجزاء أى رقبة كانت ، ولو كافرة ، واليه ذهب بعض الأصحاب نظر إلى الاطلاق ، وعدم صلاحية غيرها للتقييد وفيه بعد ، واعتبر القاضي الايمان قياساً على كفارة القتل ، وهو مذهب الشافعي ، وعليه بعض أصحابنا لما ذكره من القياس فانه غير صحيح عندنا ، بل لادلة أوجب التقييد ولاريب أن الاحتياط فيه . اما اعتبار سلامتها من العيوب الموجبة للعق كالعمى والاقعاد والجذام والتنكيل الصادر من مولاه فاجماع ولا يشترط سلامتها من غير هذه العيوب فيجزي الأعور

(١) الكشف ج ٤ ، ص ٤٨٨ .

(٢) قال في الكاف الشاف : لم أره بهذا اللفظ ثم شرح ما في السنن الاربع من

اللفظ فراجع .

(٣) انظر الوسائل الباب ١٥ من ابواب كتاب الظهار ، مستدرك الوسائل ٢٨ .

والأعرج والأقرع والخصي والأصم ومقطوع أحد الأذنين واليدين ولو مع أحد الرجلين والمريض وإن مات في مرضه والهرم والعاجز عن تحصيل كفايته، وكذا من تشبث بالحرية مع بقاءه على الملك كالمدبر وأم الولد وإن لم يجز بيعها لجواز تعجيل عتقها .

وفي أجزاء المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء قولان والأجزاء غير يعيد .
هذا ومقتضى العموم كون الدخول غير شرط في الظهار لصدق النساء بمجرد العقد وإن لم يدخل بهن . ، واليه ذهب المفيد وسالار وابن زهرة وابن أدریس ونقله عن السيد المرتضى أيضاً وجعل الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف الدخول شرطاً في صحة الظهار ، ومنع من ظهار غير المدخول بها وهو قول الصدوق والظاهر من كلام ابن الجنيّد .

وهو المشهور بين المتأخرين لروايات معتبرة الاسناد^(١) دلت عليه كصححة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام قال في المرأة التي لم يدخل بها زوجها لا يقع عليها إيلاء ولا ظهار ، ونحوها صححة الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام وتخصيص القرآن بالخبر المستفيض جازي على ما ثبت في الأصول .

ومقتضى العموم أيضاً صحة ظهار الموطوءة بملك اليمين كما هو اختيار جماعة من الأصحاب وتابعهم المالكية فيه نظراً إلى صدق النساء على المرأة المملوكة فيندرج

(١) انظر الباب ٨ من كتاب الظهار من الوسائل وفي الحديثان اللذان تمسك بهما

المصنف فحديث محمد بن مسلم رواه في التهذيب ج ٨ ، ص ٢١ الرقم ٦٥ ، واما حديث الفضيل بن يسار فرواه في التهذيب ج ٨ ، ص ٢١ الرقم ٦٦ ومثله مع تفاوت في الفقيه ج ٣ ، ص ٣٤٠ الرقم ١٦٣٨ طبعة النجف ، وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٢٥ الرقم ٤٨٢٦ . وفي الكافي ج ٢ ، ص ١٢٨ باب الظهار ، الحديث ٢١ ، وهو في طبعة الاخوندی ج ٦ ، ص ١٥٦ ، وهو في المرات ج ٤ ، ص ٣٠ ، وهما في الوسائل طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥١٠ المسلسل ٢٨٦٨٣ و ٢٨٦٨٤ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٦ . وفي ألفاظ الحديث في المصادر قليل تفاوت .

تحت عموم الآية .

ويؤيده من الاخبار صحيحة محمد بن مسلم ^(١) عن أحدهما عليه السلام قال : سألت عن الظهار على الحرّة والأمة فقال : نعم .

ومارواه اسحاق بن عمار ^(٢) عن الكاظم عليه السلام قال سألت عن الرجل يظاهر من جاريته فقال : الحرّة والأمة في هذا سواء ونحوها من الاخبار ^(٣) .

وذهب جماعة منهم الى عدم صحته فيها ، وتابعهم الحنفية والشافعية نظراً إلى ان المعهود انصراف لفظ النّساء الى الزّوجة فلا يتناول الأمة ، ويؤيده من الأخبار مارواه حمزة بن حمران ^(٤) قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل جعل جاريته عليه كظهر أمّه قال : يأتيها وليس عليه شيء .

ويجاء بمنع انصراف لفظ النّساء الى ماذكروه ، كيف وهو في قوله « وامهات

(١) الكافي ج ٢ ، ص ١٢٧ بعض الحديث من الرقم ١٢ من باب الظهار ، وهو في طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٥٦ ، وهو في التهذيب ج ٨ ، ص ١٧ الرقم ٥٣ . وما في المتن بعض الحديث ، وانظر الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٢ و ص ١٣٨ و ص ١٤٠ ، وفي الوسائل الباب ١١ ، الحديث ٢ المسلسل ٢٨٦٩٨ ، وفي طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٤ .

(٢) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ٢٤ الرقم ٧٦ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٦٤ الرقم ٩٤٥ ، والفقهاء ج ٣ ، ص ٣٤٦ الرقم ١٦٦٠ ، طبعة النجف وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٣٥ الرقم ٤٨٤٨ ، والكافي ج ٢ ، ص ١٢٧ الحديث ١١ من باب الظهار ، وهو في طبعة الاخوندى ص ١٥٦ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٢٩ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٦ ، وفي الوسائل الباب ١١ من كتاب الظهار ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وطبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٢٠ المسلسل ٢٨٦٩٧ .

(٣) كالمسلسل ٢٨٦٩٩ و ٢٨٧٠٠ و ٢٨٧٠١ وغيرها .

(٤) التهذيب ج ٨ ، ص ٢٤ الرقم ٧٨ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٦٤ الرقم ٩٤٨ . وحمله الشيخ على انه كان قد أدخل بشرائط الظهار . والحديث في الوسائل الباب ١١ من كتاب الظهار ، الحديث ٦ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وفي طبعة الاسلامية بالمسلسل ٢٨٧٠٢ ج ١٥ ، ص ٥٢١ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٦ .

نساءكم ، يتناول الموطوءة بالملك ، فحرمت أمّها كذلك ، والرّواية ضعيفة السند ^(١) معارضة بغيرها فبقى العموم سالماً كما عرفت .

« ذلكم » اي الحكم بالكفارة للعود « نوعظون به » لانه يدلّ على ارتكاب الجناية فيجب أن تتمعظوا لهذا الحكم حتّى لا تعودوا الى الظهار وتخافون عقاب الله . « والله بما تعملون خبير » فلا تخفى عليه خافية من اعمالكم .

الثالثة :

« فمن لم يجد » اي الرّقبة ولا ثمنها « فصيام شهرين متتابعين » أمّا مبتدأ او خبر كما عرفت مراراً اي فعلية او فالواجب والتتابع عند اكثر الفقهاء أن يوالي بين أيام الشهرين الهلالين او يصوم ستين يوماً .

وقال أصحابنا : اذا صام شهراً ومن الثاني شيئاً ولو يوماً واحداً ثمّ أفطر لغير عذر فقد أخطأ إلاّ انه يبني عليه ولا يلزمه الاستيناف ، وان أفطر قبل ذلك استأنف . « من قبل أن يتماساً » بالجماع ومقتضى وجوب الصّوم قبل الميسس انه لو جامع في حال الصّوم عامداً ليلاً او نهاراً بطل صومه وازمه استيناف كفارتين لانه تعالى أوجب عليه صوماً موصوفاً بكونه قبل الميسس فلا يجزى غيره وان كان الجماع في وقت لا يجب عليه التتابع فيه .

وقال ابن ادريس : أمّا وجوب الكفارة الاخرى فصحيح ، وأمّا وجوب استيناف الكفارة المأخوذة فيها بالصّوم اذا وطئ ليلاً فبعيد لارجه له ، ولادليل على استيناف الصّيام ، لانّ الاستيناف ما جاء إلّا في المواضع المعروفة المجمع عليها ، وهي أن يطأها بالنهار عامداً من غير عذر المرض قبل أن يصوم من الشهر الثاني شيئاً فيجب عليه الاستيناف للكفارة التي يوجبها الظهار ، وكفارة اخرى للوطي عقوبة فأمّا اذا وطئ ليلاً فعليه كفارة الوطي ولا يجب عليه استيناف ما أخذ فيه لعدم الدليل عليه .

(١) لان في طريقها ابن بكير وقد عرفت قبيل ذلك كلام الشيخ في حقه .

قال : فامّا اذا وطىء عامداً بالنهار بعد ان صام من الشهر الثاني شيئاً فعليه كفارة الوطى فحسب وبينني على ما صام ولا يجب عليه الاستيناف وقول ابن ادريس لا يخلو من وجه وان كان الاحتياط في الأوّل .

« فمن لم يستطع » اي فمن لم يطق الصوم لعلة من هرم او مرض او كبر او كان يتضرر بترك الجماع لمافيه من الشبق المفرط « فاطعام ستين مسكيناً » اما إشباعاً في أكلة واحدة او يسلم ستين مدّاً لكل واحد مدّ ، على أظهر الوجهين عندنا لمكان الأخبار المبيّنة ^(١) له وعلى هذا الشافعية .

وفي أصحابنا من أوجب المدّين لكل واحد ، وهو قول الحنفية ، وفي الأخبار دلالة عليه ايضاً إلا ان حملها على الاستحباب طريق الجمع .

وظاهر العدد انه لا يجزى غيره فلو اطعم مسكيناً واحداً ستين مرة لم يجز وعلى هذا أصحابنا والشافعية نظراً الى ظاهر الآية ، ولان ادخال السرور في قلب ستين أجمع وأقرب من رضا الله وقالت الحنفية : يجزى وهو بعيد .

ولم يقيد الاطعام بكونه قبل التماس ، اكتفاءً بذكره مع الآخرين ، فيجب تقديمه عليه ايضاً حملاً للمطلق على المقيّد عند اتحاد الواقعة وحملاً للأقل وهو صورة واحدة على الأكثر ، حتى أنه لو جامع في أنثائه لم يعتد به وهو المشهور عندنا وقال أبو حنيفة بالاجزاء من غير استيناف كما لا يستأنف الصوم لو وقع في خلاله حتى قال بعضهم : لم يذكره للدلالة على ان التكفير قبله وبعده سواء وهو بعيد .

واعلم ان أصحابنا مختلفون في أن المظاهر اذا طلق امرأته قبل أن يكفر وتركها حتى خرجت من العدة ثم تزوّجها بعقد مستأنف ، هل ذلك يوجب سقوط الكفارة ويجوز له وطئها وان لم يكفر ؟ قيل : نعم ، لصيرورتها كالأجنبية بعد خروج

(١) انظر الوسائل الباب ١٤ من أبواب الكفارات ، وفي الباب أخبار تدل على كفاية

مد واحد ، وأخبار تدل على لزوم المدين . وهو في طبعة الاسلامية من ص ٥٤٢ الى ص ٥٤٨

ج ١٥ ، وفي طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٩١ . و ترى في الابواب الاخر من أبواب الكفارات

ايضاً ما يدل على المطلوب وانظر ايضاً مستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٣٣ .

العدّة ، واستباحة الوطى هنا ليس مستنداً الى العقد الأوّل .
 وذهب جماعة الى العدم وأوجبوا التكفير على المظاهر وان طلقها واستأنف
 العقد عليها نظراً الى عموم القرآن لانه اوجب الكفارة بالعود من غير فصل بين كونه
 في ذلك النكاح او غيره والاخبار متعارضة من الجانبين ولكن المشهور الأوّل ولتفصيله
 شرح يطول فليرجع الى محله .
 « ذلك » اي البيان والتعليم للاحكام « لتؤمنوا بالله ورسوله » لتصدقوا بهما
 في العمل بالشرايع التي جاء بها الرسول ﷺ .
 « وتلك حدود الله » أحكامه التي شرعها فلا يجوز تعدّيها « وللكافرين » اي
 الجاحدين الذين يتعدون حدوده « عذاب أليم » مولم في الآخرة وهو نظير قوله
 « ومن يكفر فان الله غنى عن العالمين » .



الرابع : الايلاء

وفيه آيتان

الاولى :

« للذين يؤولون من نسائهم » اي يحلفون على عدم وطيمهن بالله او باسمه المختص به والايلاء في اللغة اليمين وفي الشرع عندنا الحلف على الامتناع من وطى الزوجة زائداً على أربعة أشهر ، وعلى هذا فاطلاق الآية مقيد بما زاد على الأربعة أشهر ، فلو حلف ان لا يجامع أقل منها لم يكن مولياً عندنا ، ويعتبر ايضاً كونه بقصد الاضرار بالزوجة ، فلو لم يكن قصده ذلك بل قصد دفع ضرر الوطى عنه او عنها او عن ولدها او نحوه لم يكن ايلاءاً يترتب عليه احكامه عندنا نعم يقع يمينا .

والايلاء يتمدى بعلى لكن لما ضمن هذا القسم من الحلف معنى البعد عدى بمن كانه قال يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين ، ويجوز أن يتعلق « من نسائهم » بالذين اي لهم من نسائهم .

« تربص أربعة أشهر » مبتدأ خبره ما تقدم او فاعل الظرف والتربص التوقف والانتظار اضيف إلى الظرف على الاتساع ، اي للمولى حق التثبت والتحمل في هذه المدة فلا يطالب فيها بفيء ولا يكلف ولا يحبس ، ومن ثم اعتبر أصحابنا في الايلاء زيادة المدة على أربعة اشهر ليجبره الحاكم بعدها على الفية او الطلاق ، فلو كانت اربعة اشهر فقط لم يتحقق الايلاء لخروجه عن حكمه عقيبها (بمضيها خ ل) فلا يترتب عليه الالتزام بأحد الأمرين ووافقنا في ذلك الشافعية واكتفى الحنفية بأربعة فما دون وهو بعيد .

وابتداء هذه المدة من حين الترافع الى الحاكم والحكم عند بعض الأصحاب

فلو سكنت المرأة قبله لم تحسب عليه المدّة كائناً ما كانت الى أن ترافعه الى الحاكم
فينظره المدّة المذكورة ، لأنّ ضرب المدّة حقّها فيتموقف على مطالبتها ، ولا صلة
عدم التسلّط على الزّوج بحبس وغيره قبل تحقّق السّبب .

وعند آخرين احتسابها من حين الايلاء فاذا مضى من ابتدائه أربعة أشهر وهو
قادر على الجماع فلم يجامعها ولم تطالب هي بالفيء لم يلزمه شيء ، وإن تجاوزت
أوقفه الحاكم ، فأمّا أن يفيء الى الجماع او يطلق .

وظاهر الآية يدلّ على هذا حيث رتب التّربّص عليه من غير تعرّض للمرافعة
ويؤيده من الأخبار حسنة بريد ^(١) عن الصادق عليه السلام قال : لا يكون ايلاء ما لم
تمض أربعة أشهر ، فاذا مضت وقف فأمّا أن يفيء وإمّا أن يعزم على الطلاق ، فعلى

(١) لم أظفر على الحديث باللفظ المذكور في المتن في أي كتاب من كتب الحديث
نعم مضمونه مستفاد من الحديث ١ الباب ٢ من كتاب الايلاء طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٣
وطبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٣٦ المسلسل ٢٨٧٤٥ عن الكافي عن بكير بن أعين و بريد بن
معاوية عن أبي جعفر (ع) . والحديث ١ من الباب ١٠ وهو في طبعة الاميري ج ٣ ص ١٨٨ ،
وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٤٣ المسلسل ٢٨٧٤٧ عن بريد بن معاوية عن الصادق (ع)
عن الكافي و لعنه المراد من المصنف حيث لم يذكر بكيراً واكتفى بريد بن معاوية ونقله عن
الصادق (ع) ونقل الحديث بالمعنى .

و على أي فانظر الحديث الثاني المراد من المصنف في الكافي ج ٢ ، ص ١٢٠ ،
الحديث ١ وطبعة الاخوندي ص ١٣٠ ، ج ٦ . والحديث الذي رواه بكير و بريد عن أبي
جعفر (ع) في الرقم ٤ من الكتاب فراجع .

وترى حديث بريد في التهذيب ج ٨ ، ص ٣ ، الرقم ٣ وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٢٥٥
الرقم ٩١٥ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٢٣ مع شرح لكل من الحديثين ، وانظر الوافي الجزء
١٢ ، ص ١٤١ .

وبمضمون الحديث ايضاً حديث عن العياشي عن بريد عن الصادق (ع) ج ١ ، ص ١١٣
الرقم ٢٤٢ و رواه في البحار ج ٢٣ ، ص ١٣٣ طبعة كيباني ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ،
ص ١٧٠ ، وفي المستدرک ج ٣ ، ص ٢٩ .

هذا لو لم ترافعه حتى انقضت المدة أمره بأحد الأمرين تخييراً ، ولكن المشهور الأول .

واعلم أن مقتضى العموم كون الدخول غير شرط في تحقق الایلاء لصديق النساء بمجرّد العقد وان لم يدخل بهنّ إلا أن المعهود بين الأصحاب اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف الشهيد في بعض كتبه بعدم وقوفه على خلاف فيه وفي الأخبار السابقة تصريح باشتراطه فيه وفي الظاهر على ما تقدّم .

« فان فاؤا » رجعوا في اليمين بالحنث و عادوا الى أزواجهم « فان الله غفور رحيم » فيغفر للمولى اثم حنثه اذا كفر وما توخى بالایلاء من اضرار الزوجة ونحوه بالفیئة التي هي بمثابة التوبة .

فان قيل : ليس في الآية دلالة على وجوب الكفارة مع الفیئة والرجوع . قلنا : لا شك في أن الایلاء على ترك الوطى يمين والفیئة حنث له فيجب به الكفارة كما في مطلق اليمين لأنّ الدلائل الدالة على وجوب الكفارة عند الحنث باليمين عامّة شاملة لمثل هذا وغيره وان كان هذا مخالفاً له في بعض الأحكام . وانما ترك ذكر الكفارة في الآية لانتها مبيّنة في موضع آخر من القرآن او على لسان الرسول ﷺ وأخذ الشافعي في قوله القديم بظاهر الآية فحكم بعدم وجوب الكفارة ان فاء في خلال المدة او بعدها و برده ما قلناه « وان عزموا الطلاق » أي وإن صمتموا قصده « فان الله سميع عليم » باغراضهم في ذلك .

وحكم الایلاء عندنا أن المولى في مدة الترتبص لا يطالب بشيء من طلاق أو فیئة ، لكن ان فعل الفیئة وهي الوطى مع القدرة او العزم عليه مع العجز فقد خرج عن العهدة ووجبت عليه الكفارة للحنث وكذا ان أتى بالطلاق سقط عنه حقها ايضاً ، وبعد مدة الترتبص يعجزه الحاكم على الفیئة او الطلاق ، فان فعل الفیئة على الوجه المتقدم خرج عن العهدة ولزمه الكفارة للحنث عند أكثر أصحابنا وظاهر الشيخ في المبسوط أنه اذا وطى بعد مدة الترتبص ، لم يلزمه كفارة وهو بعيد وفي الأخبار ما ينفيه .

ولو فعل الطلاق ولورجعياً خرج عن العهدة ايضاً وان امتنع منهما ضيق عليه في التصرف والمطعم والمشرب حتى يفعل أيهما اختار منهما كما يضيق عليه اذا امتنع عن ساير الحقوق . ولا يجبره الحاكم على أحدهما عيناً ، بل ولا يطلق عنه عندنا . وقالت الحنفية : المولى ان فاء في المدة بالوطى ان قدر والوعد ان عجز صح الفيهىء ولزم الواطى أن يكفر ، وإلا بانث منه بعد المدة بطلقة . قال في الكشف^(١) ومعنى قوله : « فان فاؤا » في الأشهر ، بدليل قراءة عبدالله « فان فاءوا فيهن » ولا يخفى بعده مع أنه تقدير في الآية وحمل لها على وجه بعيد من غير قرينة كما يعلم من سياقها وكون الفاء منافية له ، والقراءة الشاذة لا يصح الاستدلال بها ، لأن الدليل هو الكتاب والسنة وليست شيئاً منهما على ما مرّ مراراً .

وقالت الشافعية يوقف المولى بعد مدة التربص فاما أن يفىء على الوجه السابق فتلزمه الكفارة او يطلق فيخرج عن العهدة ، وإن ابى طلق عليه الحاكم وهذا القول اقل فساداً من سابقه ، وفيه شيء من جهة جعل الفيهىء بعد المدة فقط وقد بينا صحتها قبلها ايضاً .

وربما استدل على ذلك بقوله « فان فاؤا » وهو يقتضى كون ما بعد التربص من حكم الفيهىء او الطلاق مشروفاً متراخياً عن انقضاء الأشهر الأربعة ، وفيه نظر فان ذلك للمجبر على أحد الامرين اذالم يأت بهما سابقاً فتأمل . اما حكم الحنفية بانثها تطلق بعد المدة بطلقة ثانية والشافعية على أن الحاكم يطلق عنه مع إبائه

(١) الكشف ج ١ ، ص ٢٤٩ وكذا البحر المحيط ج ٢ ، ص ١٨٢ ونقل فيه قراءة

ابى فان فاءو فيها قال : و روى عنه فان فاءو فيهن كقراءة عبدالله و نقل قراءة ابن مسعود فى روح المعانى ج ٢ ، ص ١١١ ، وقال فى نشر المرجان فى رسم فاءو : وهو ماض وبإثبات الالف بعد الفاء وحذف صورة الهمزة المضمومة قبل واوالجمع كراهة اجتماع صورتين متفتحتين خطأ وبوضع معجودة بعد الالف لتدل على الهمزة وبدون الالف بعد واوالجمع بالاتفاق كما نص عليه الدانى وغيره» انتهى ما فى نشر المرجان ج ١ ص ٣٠٨ .

وعليه فيمكن أن يكون كلمة فيها اوفيهن عن ابى وابن مسعود حيث لا تطابق رسم القرآن

بمنزلة التفسير للاية لاكونها جزءاً للاية .

عن أحد الأمرين ، فغير واضح الوجه ، إذ حل عقد شخص من غير رضاه غير جائز حتى يثبت الدليل الصالح لتخصيص الأدلة النقلية ، على أن قوله : وإن عزموا الطلاق ، صريح في أن وقوع الطلاق ، إنما يكون بإيقاع الزوج وفي أن الزوج لا بد أن يصدر عنه شيء يكون مسموعاً وما ذاك إلا إيقاع الطلاق ، ولو قيل : إن دليل الشافعية قوله وَاللَّيْلَةُ : « لا ضرر ولا ضرار » ونحوه ، قلنا : جعل مثله دليلاً لمثل ذلك مع ثبوت التخيير بنص القرآن مشكل ، فتأمل فيه .

واعلم أن الأيلاء في الحقيقة يمين ومن ثم كان مشاركاً في أصل الحلف وعدم انعقاده بغير اسم الله تعالى المختص به أو الغالب ، و ترتب الكفارة الخاصة عليه ولكن الفرق بينهما من جهة جواز مخالفة الحلف في الأيلاء بل وجوبه على وجه مع الكفارة بخلاف اليمين ، ومن جهة عدم اشتراط انعقاده مع تعلقه بالمباح بأولويه ديناً أو دنياً أو تساوى طرفيه بخلاف اليمين ، فإنه يشترط فيها ذلك ، ومن جهة اشتراطه بالاضرار بالزوجة على ما عرفت ولا كذا اليمين ، و من جهة اشتراط الأيلاء بعقد دائم دون مطلق اليمين الى غير ذلك من الأحكام .

وبدل على اعتبار الدوام في الأيلاء ظاهر قوله : « فان طلقها » لدلالته على الدوام إذ النكاح المؤجل لا طلاق فيه ، وظاهر الآية يقتضى عدم الفرق في ثبوت حكم الأيلاء بين العبد والحرّة و الحرّ والامة في الانعقاد ومدة الترتيب والتخيير بين الأمرين .

وقالت الحنفية : تنتصف برق المرأة ، والمالكية تنتصف برق الرجل كما قالوا في الطلاق ، وهو بعيد ، لأن التخصيص خلاف المطلوب ، ولأن تقدير هذه المدة إنما كان لأجل معنى يرجع الى الجبلّة والطبيع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيسنوى فيه الحرّ والرتيق كالحيض ومدة الرضاع ، وتام ما يتعلق بذلك يعلم من محله .

الخامس اللعان

وفيه آيات

الاولى [النور : ٦] .

«والذين يرمون أزواجهم» أى بالزنا : أمّا بقذفهنّ ، مثل أنت زانية ، أو زيت اوبنفى الولد عنه ، وإطلاق الأزواج وإن شمل العفيفة وغيرها ، إلاّ أنّها عندهم مخصوصة بالعفيفة ، فلا يثبت اللعان بقذف المشهورة بالزنا ، وهل يشترط في صحّة اللعان الدخول حتّى لو كانت الزوجة غير مدخول بها لم يصحّ لعانها أولاً يشترط ؟ ظاهر الآية الثّاني ، فإنّ أزواجهم جمع مضاف يشمل المدخول بها وغيرها ، وإليه ذهب جماعة من الأصحاب .

وقال الشيخ في النهاية^(١) بالاشتراط مستدلاً عليه بما رواه أبو بصير^(٢) عن

(١) انظر ص ٥٢٢ طبعة دارالكتاب العربى .

(٢) التهذيب ج ٨ ، ص ١٨٥ بالرقم ٦٤٦ والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٧١ الرقم ١٣٢٢

والفقيه ج ٣ ، ص ٣٤٦ الرقم ١٦٦٣ ، و فى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٣٥٥ الرقم ٢٨٥١ ومثله بدون الجملة الاخيرة فى التهذيب بالرقم ٦٧١ وكذا فى الكافى بدون الجملة الاخيرة ج ٢ ، ص ١٢٩ باب اللعان ، الحديث ١ وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٦٢ وفى المرات ج ٤ ، ص ٣١ وفيه شرح من اراد فليراجع .

والجزء الاول من الحديث فى الوسائل الباب ٢ من كتاب اللعان الحديث ٢ ، و هو فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٩٠ المسلسل ٢٨٩١٢ وروى الحديث بتمامه فى الباب ٩ الحديث ٢ و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٩٧ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٦٠٤ المسلسل ٢٨٩٥٧ . وثق الحديث المجلسى فى المرات وان حكم بضعفه المصنف ونحن قد توقفنا فى حق أبى بصير فى ص ٣٢٨ من المجلد الاول من هذا الكتاب فراجع .

الصَّادِقُ عليه السلام قال : لا يقع اللعان حتى يدخل الرجل بامرأته ، ولا يكون اللعان إلا بنفى الولد ، وما رواه ابن مضر^(١) قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في رجل لاعن امرأته قبل أن يدخل بها ؟ قال : لا يكون ملاعناً حتى يدخل بها يضرب حداً وهي امرأته ، وفي الروایتين ضعف^(٢) فيشكل تخصيص الآية بهما .

ويمكن أن يقال : إن الرمي أن كان بالزنا لم يشترط الدخول ، لعموم الآية وإن كان بنفى الولد اعتبر الدخول بها لأن ولد غير المدخول بها لا يلحق بالزوج اجماعاً ، وهذا التفصيل مما ذهب اليه ابن ادریس ، وحمل اختلاف الأصحاب عليه ولا يخفى أنه صلح من غير تراضى الخصمين ، إذ النزاع معنوي . والتحقيق أن النزاع لا يتحقق إلا في القذف للاجماع على انتفاء الولد عند عدم اجتماع شرايط الحقوق بغير لعان ، وكلامهم ينزل عليه وإن كان مطلقاً .

وعوم الآية يشمل الزوجة الحرة والامة المسلمة والذميمة وإليه ذهب جماعة من الأصحاب أخذاً بظاهر الآية ويؤيده من الأخبار ما رواه الحلبي في الحسن عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن المرأة الحرة يقذفها زوجها وهو مملوك ، قال :

(١) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ١٩٧ الرقم ٦٩٢ عن محمد بن مضارب و آخر الحديث ويكون قاذفاً وهذا الحديث ليس في غير التهذيب ، وفي التهذيب حديث آخر عن محمد بن مضارب بلفظ : من قذف امرأته قبل أن يدخل بها جلد الحد وهي امرأته .

وهذا الحديث في التهذيب ج ٨ ، ص ١٩٦ بالرقم ٦٨٦ وفي الكافي ج ٢ ، باب الرجل يقذف امرأته (في الحدود) الحديث ٣ ، ص ٢٩٦ وهو في طبعه الاخوندی ج ٧ ، ص ٢١١ ، وهو في المرات ج ٤ ، ص ١٧٣ وفيه : انه مجهول ، واستشعر العلامة الوحيد البهبهاني أعلى الله مقامه من رواية صفوان وابن مسكان عن محمد بن مضارب وثاقته .

وترى الحديث الاول في الوسائل ج ٣ ، ص ١٩٥ طبعه الاميري وفي طبعه الاسلامي ج ١٥ ، ص ٥٩٢ الباب ٢ من كتاب اللعان الحديث ٨ المسلسل ٢٨٩١٨ ، والحديث الثاني هو الحديث بالرقم ٤ من الباب ٢ من كتاب اللعان المسلسل ٢٨٩١٤ . وروى الحديث الاول في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٤٤ عن التهذيب والحديث الثاني عن الكافي والتهذيب في الجزء التاسع (الحدود) ص ٥٥ .

(٢) في الحكم بضعف الحديثين كلام ولكن لايسعنا المقام لبسط الكلام .

يلاعنها ^(١) ، ونحوها من الاخبار ^(٢) وهو قول الشافعية .

وذهب الشيخ والمفيد في مقننته وجماعة من الأصحاب إلى أن اللعان لا يثبت بين الحرّة والمملوكة ، ولا بين المسلم والكافرة وهو قول الحنفية ، وزادوا عليه عدم ثبوت اللعان بين المحدود في قذف وبين المرأة المحصنة ، واحتجوا عليه بحديث عبدالله بن عمرو بن العاص : ^(٣) من النساء ليس بينهن وبين أزواجهن ملاعنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم ، والحرّة تحت المملوك ، والمملوكة تحت الحر .

وايضاً اللعان في الزّوجات قائم مقام الحدّ في الأجنبية فلا يجب اللعان على من لا يجب عليه الحدّ ولو قذفها أجنبيّ ، وايضاً اللعان شهادة وهي لا تقبل من المحدود في القذف ولا من المملوك ولا من الكافر .

ويجاب عما ذكره أن الحديث المذكور قاصر عن تخصيص القرآن ، وبأنّ الحدّ وإن لم يجب في الصور المذكورة فلا كلام في وجوب التعزير فيصحّ دفعه باللعان وبأنّ اللعان يمين مؤكّدة بالشهادة أو يمين فيها شائبة الشهادة فلا يشترط فيها الأهلية اليمين ، على أنّ شهادة الذمّي مقبولة على مثله فينبغي أن يجوز اللعان بين الذمّيتين ، وعدم قبول شهادة المحدود بعد التوبة ضعيف وسيجاء التنبيه عليه .
وأما أصحابنا المانعين من الثبوت في الصور المذكورة فقد استدّلوا عليه بما رواه

(١) التهذيب ج ٨ ، ص ١٧٨ الرقم ٦٥٠ والكافي ج ١ ، ص ١٣٠ باب اللعان الحديث ٦

وهو في طبعة الاخوندی ج ٦ ، ص ١٦٤ ، وهو في المرات ج ٤ ، ص ٣١ ، والوافي الجزء

١٢ ، ص ١٤٥ .

(٢) انظر الباب ٥ من أبواب اللعان من الوسائل ، ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٣٦

و في الباب أخبار على خلاف ذلك .

(٣) انظر ج ٧ من سنن البيهقي من ص ٣٩٥ الى ص ٣٩٨ ترى حديث عدم الملاعنة

بين عدة من النساء عن عبدالله وغيره والظاهر أن طرقها كلها ضعيفة وليس الحديث منحصراً بأهل السنة بل تراه في كتب الشيعة ايضاً كالحديث ١١ و ١٢ و ١٣ من الباب ٥ من أبواب اللعان من الوسائل ، وكذا المروى عن الجعفریات في ص ٣٦ من ج ٣ مستدرك الوسائل .

ابن سنان^(١) في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال : لا يلاعن الحرّ الأمة ولا الذمّية ولا
التي يتمتع بها، ونحوها . ولا يخفى أن تعارض الأخبار يوجب التسايط والرجوع
إلى ظاهر القرآن وهو العموم .

ويمكن حل هذه الرواية وأمثالها على كون الأمة او الذمّية مملوكة له
وبذلك يحصل الجمع بين الأدلة أو على أنه تزوّجها من غير اذن مولاها ، فإن
اللعان لا يجري بينهما على ذلك التقدير كما حملها العلامة في المختلف وغيره على
ذلك استناداً إلى صحيحة محمد بن مسلم^(٢) عن الباقر عليه السلام قال : سألته عن الحرّ يلاعن
المملوكة قال : نعم إذا كان مولاها زوجه ايّاها لاعنها ، فإن مقتضى مفهوم الشرط ،
أنه اذا لم يزوّجها مولاها فلا لعان وهو كذلك .

والذي اختاره ابن ادریس في ذلك أن القذف اذا كان بنفى الولد ثبت اللعان
بينهما ، وإن كان بالزنا لم يثبت ، وأخذ من كلام الشيخ في الاستبصار^(٣) ، فأنه
بعد أن أورد الأخبار الدالة على ثبوت اللعان بينهما وأورد خبراً في آخر الباب
مخالفاً لتلك الأخبار قال :

(١) هذا هو الحديث بالرقم ٤ من الباب ٥ من كتاب اللعان من الوسائل وفيه لفظ
ابن سنان وقد رواه الشيخ في التهذيب ج ٨ ، ص ١٨٨ الرقم ٦٥٣ كذلك والاستبصار ج ٣
ص ٣٧٣ الرقم ١٣٣٢ كذلك إلا أن الفقيه رواه في ج ٣ ، ص ٣٤٧ الرقم ١٦٦٧ وطبعة
مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٣٨ الرقم ٤٨٥٥ ففيه التصريح بكون الراوى عبدالله بن سنان
فيكون صحيحاً كما عبر المصنف بذلك ، وانظر الوافي أيضاً الجزء ١٢ ، ص ١٤٦ وفيه
بيان من أراد فليراجع .

(٢) هذا هو الحديث ٥ من الباب ٥ من كتاب اللعان من الوسائل وهو في التهذيب
ج ٨ ، ص ١٨٨ الرقم ٦٥٤ ، وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٧٣ الرقم ١٢٣٣ ، والفقيه ج ٣
ص ٣٤٦ الرقم ١٦٦٦ ، وطبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٣٨ الرقم ٤٨٥٤ وعليه تنديل من
الفقاري دامت تأييداته وانظر الوافي أيضاً الجزء ١٢ ، ص ١٤٦ .

(٣) انظر الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٧٥ والظاهر عندى أن الحق أحق أن يتبع وأدى
الحق مع المصنف والله أعلم بحقائق الأمور .

« الوجه في هذا الخبر أحد شيئين : أحدهما أن يكون محمولاً على التقيّة ، لأنّ ذلك مذهب بعض العامة على ما قدمنا القول فيه . والآخر أن نقول : بمجرد القذف لا يثبت اللعان بين اليهوديّة والمسلم ، ولا بينه وبين الأمة ، وإنما يثبت بمجرد القذف اللعان في الموضع الذي لولم يلاعن وجب عليه حدّ الفرية ، وذلك غير موجود في المسلم مع اليهوديّة ، ولا مع الأمة ، لأنّه لا يضرب حدّ القاذف اذا قذفها ، ولكن يعزّر على ما نبينّه في كتاب الحدود ، فكان اللعان ثبت بين هؤلاء بنفى الولد لا غير » .

هذا كلامه وفيه نظر لأنّ القذف في الصّورة المفروضة اذا اوجب التعزير جاز أن يكون اللعان لدفعه كما كان لدفع الحدّ فيتمّ فايدته ، مضافاً الى ما دلّ على الثبوت مطلقاً ، ومنه يظهر أنّ القول بالعموم كما هو ظاهر الآية هو الأصحّ .

« ولم يكن لهم شهداء إلاّ أنفسهم » يحتمل أن يكون إلّا بمعنى غير صفة لما فقدته ، ويحتمل أن يكون ذكرها للمبالغة في نفى الشاهد أي ليس لهم على ما ادّعوه شهداء رأساً فإنّ النفوس مدّعية لاشاهدة .

واختلف أصحابنا في اشتراط ذلك في صحّة اللعان ، فعن بعضهم هو شرط فلا يشرع اللعان مع البيّنة كما يعطيه ظاهر الآية ، وأنكر آخرون ذلك فجوّزوا اللعان وان كان له بيّنة .

قالوا : ولا ينافيه ظاهر الآية لأنّه مفهوم الوصف وفي حجّيته توقف ، ولو سلّمت فيجوز أن يكون التقييد هنا خرج مخرج الأغلب ، إذ الظاهر أن المدّعي لمثل هذه الفاحشة لا يعدل الى اللعان مع وجود البيّنة عنده ، والتقييد إذا خرج مخرج الأغلب لا يبدل على نفى الحكم عمّا عداه كما مرّ مراراً ، ولأنّ النبي ﷺ لاعن بين العجلاني^(١) و زوجته الذي قيل أنّه سبب نزول الآية ولم يسأله أن له

(١) اخرج حديث لعان العجلاني في الدر المنثور ج ٥ ، ص ٢٣ عن عبدالرزاق

وأحمد وعبد بن حميد والبخاري ومسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والطبراني عن سهل بن سعد ، واخرجه في المنتقى أيضاً عن سهل عن الجماعة الا الترمذي

يشتة وترك الاستفصال أمانة العموم .

ج ٤ ، ص ٢٨٣ نيل الاوطار وسنن البيهقي ج ٧ ، ص ٣٩٩ و ص ٤٠٠ والبحر الزخار ج ٣ ص ٢٢٩ ومشكوة المصاييح بشرح المرقاة ج ٣ ، ص ٤٩٣ .
ورواه في تفسير البرهان ج ٣ ، ص ١٢٥ عن علي بن ابراهيم وهو في تفسيره المطبوع بطهران سنة ١٣١٥ في ص ٢٧٩ و رواه ايضاً في الوسائل عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى عن تفسير النعماني الباب ١ من ابواب اللعان الحديث ٩ ، وهو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٩٥ وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٨٩ المسلسل ٢٨٩١٠ .
والمذكور في كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ان النبي (ص) قال له : اليانة والا احد ظهرك والظاهر انه سهو وخلط بين قصة هلال بن امية وعويمر ، والحق ما أفاده المصنف - قدس سره - من انه لم يسأل عن عويمر اليانة .

وللمحقق ابن فهد الحلبي - اعلى الله مقامه الشريف - في كتابه الثمين (المهذب البارع) ما يعجبنا نقله هنا وبه يتضح صحة ما أفاده المصنف هنا .

قال - قدس سره - : «واما السنة ففي قضيتين : الاولى - قضية هلال بن امية فانه قذف زوجته بشريك بن السمحاء فقال النبي : اليانة والا احد في ظهرك فقال : يا رسول الله يجد أحدنا مع امرأته رجلاً تلتمس اليانة فجعل رسول الله يقول : اليانة والا احد في ظهرك فقال : والذي بعثك بالحق انني لصادق وسينزل الله في ما يرى ظهري من الجلد ، فنزل قوله تعالى : والذين يرمون أزواجهن . . . الاية فلاعن رسول الله بينهما .

الثانية - عويمر العجلاني وقيل : عويمر أتى النبي (ص) فقال : يا رسول الله أرايت الرجل يجد امرأته أيقلته فيقتلونه ام كيف يصنع ؟ - فقال رسول الله : قد أنزل الله فيك وفي صاحبك فاذهب فأت بها فتلاعنا والاية نزلت في قضية هلال و قوله (ص) في القضية الثانية : انزل فيك وفي صاحبك أراد (ص) انه سبحانه بين حكم الواقعة بما انزل في مثلها والحكم على الواحد حكم على الجماعة لما ثبت في موضعه . انتهى كلامه ، وكتاب المهذب البارع نفيس جداً نرجو الله تعالى أن يوفق المؤمنين بابراره بصورة الطبع ونشره كي ينتفع به الفقهاء الكرام .

وروى الحديثين قريباً مما في المهذب البارع في اللفظ في مستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ٣٦ عن عوالي اللئالي .

وقد يستدل بظاهر الآية على أن الزوج اذا كان أحد الشهود الأربعة فأنها تحد ولا لعان كما ذهب إليه بعض أصحابنا ، إذ الزوج على ذلك التقدير له شهداء غير نفسه ، ويؤيده قوله تعالى : « اللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » ، فإن الظاهر أن الخطاب للمحاكم لأنه المرجع في الشهادة فيشتمل الزوج وغيره ، ويدل على ذلك أيضاً بعض الاخبار ^(١) واليه يذهب الحنفية .

و ذهب جماعة من أصحابنا الى عدم جواز ذلك و اوجبوا في هذه الصورة حد الثلاثة ولعان الزوج وعليه بعض الاخبار ، ^(٢) ويؤيده ظاهر قوله تعالى :

(١) كرواية ابراهيم بن نعيم عن الصادق (ع) رواه في التهذيب ج ٦ ، ص ٢٨٢ ، الرقم ٧٧٦ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٥ الرقم ١١٨ و السند : محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن عباد بن كثير عن ابراهيم بن نعيم عن أبي عبدالله (ع) قال : سأله عن أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال : تجوز شهادتهم .
ورواه في الفقيه ج ٤ ، ص ٣٧ الرقم ١١٨ طبعة النجف ، والرقم ٥٠٧٩ ص ٥٢ ، ج ٤ طبعة مكتبة الصدوق مرسل بلفظ : وقد روى ان الزوج أحد الشهود وهذا الحديث المرسل بعد حديث نعيم بن ابراهيم الاتي .

(٢) كرواية زرارة رواها في التهذيب ج ٦ ، ص ٢٨٢ الرقم ٧٧٧ ، و ج ٨ ص ١٨٤ الرقم ٤٤٣ و الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٦ الرقم ١١٩ طبعة النجف . و السند : أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش عن زرارة عن أحدهما . هكذا في الاستبصار و ج ٨ من التهذيب ، وفي ج ٦ من التهذيب طبعة النجف : أحمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش عن زرارة عن أحدهما .

وللشيخ حديث آخر في التهذيب ج ١٠ ، ص ٧٩ بالرقم ٣٠٦ وهو هكذا : عنه عن ابن محبوب عن نعيم بن ابراهيم (بتقديم نعيم على ابراهيم بعكس الحديث السابق منه) عن أبي سياد مسمع عن أبي عبدالله (ع) في أربعة شهدوا على امرأة بالفجور أحدهم زوجها قال : يجلدون الثلاثة و يفرق بينهما ولا تحل له أبداً . وهو في الفقيه ج ٤ طبعة النجف ص ٣٧ بالرقم ١١٧ وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٤ ، ص ٥٢ ، بالرقم ٥٠٧٨ و قبل المرسل المتقدم . ثم قال (قدس سره) : قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله : « هذان الحديثان متفقان

غير مختلفين و ذلك انه متى شهد أربعة على امرأة بالفجور أحدهم زوجها ولم ينف ولدها فالزوج أحد الشهود ومتى نفى ولدها مع اقامة الشهود عليها بالزنا جلد الثلاثة الحد ولاعنها زوجها و فرق بينهما ولم تحل له أبداً لان اللعان لا يكون الا بنفى الولد » انتهى ما في الفقيه . ثم سمع هذا هو الذي روى في كامل الزيارة الباب الثاني و الثلاثين ص ١٠١ عنه انه لما ذكر جزعه على أبي عبدالله الحسين (ع) للامام الصادق (ع) قال له الصادق (ع) : اما انك من الذين يعدون من أهل الجزع لنا و الذين يفرحون لفرحنا و يحزنون لحزننا و يأمنون اذا امنا ، انك سترى عند موتك حضور آبائي لك و وصيتهم ملك الموت بك الى آخر الحديث). ثم انك ترى الاحاديث الاربعة في اللعان مع كون أحد الشهود الزوج - في الوسائل الباب ١٢ من ابواب اللعان ج ٣ ، ص ١٩٧ طبعة الاميري ، و ج ١٥ ، ص ٦٠٦ طبعة الاسلامية فالحديث الاول عن ابراهيم بن نعيم والسند فيه موافق لما بيناه أولاً و هو بالمسلسل ٢٨٩٦٢ ، والحديث الثاني وهو بالمسلسل ٢٨٩٦٣ خلط بين حديث أحمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل و قد عرفت انه في ج ٦ من التهذيب و اللفظ فيه : عن اسماعيل عن خراش و هو الصحيح كما ستعرف بعيد ذلك و بين حديث احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش الذي قد عرفت انه في ج ٨ من التهذيب و ج ٣ من الاستبصار و ستعرف انه تصحيف و الصحيح اسماعيل عن خراش و لكن نسخة الوسائل في الطبعتين لم يفرق بين المصادر و نقله بلفظ اسماعيل بن خراش .

و الحديث الثالث و هو بالمسلسل ٢٨٩٦٤ عن ابن محبوب عن ابراهيم بن نعيم و قد عرفت ان حديث ابن محبوب في ج ١٠ من التهذيب و رواه عن نعيم بن ابراهيم و كذا في الفقيه الرقم ١١٧ ص ٣٧ ج ٤ طبعة النجف و ص ٥٢ الرقم ٥٠٧٨ طبعة مكتبة الصدوق و قد رواه في الوسائل عن ابراهيم بن نعيم وهو اشتباه فان المروى عن ابن محبوب انما هو نعيم بن ابراهيم .

و الرابع بالمسلسل ٢٨٩٦٥ عن الصدوق مرسل الذي قد عرفت انه الحديث الاول من الباب الا انه نقله في الفقيه مرسل و قد عرفت انه في طبعة النجف بالرقم ١١٨ و في طبعة مكتبة الصدوق بالرقم ٥٠٧٩ .

ففي الوسائل اثنان من الغلط :

• • • • •

الاول نقل الحديث بالمسلسل ٢٨٩٦٣ عن الشيخ مطلقا عن اسماعيل بن خراش مع ما عرفت من الاختلاف فى نسخ التهذيب والاستبصار .

والثانى نقل الحديث بالمسلسل ٢٨٩٦٤ عن ابن محبوب عن ابراهيم بن نعيم مع أنه عن نعيم بن ابراهيم والعجب كون الطبعين طبعة الاميرى والاسلاميه متطابقتين ويعد وقوع مثل هذا الاشتباه عن مثل المحدث المتبحر الامام المحقق العلامة الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى - قدس الله روحه - فلعل الاشتباه وقع من الناسخين .

وقد تصفحت المواضع المناسبة الاخر ولم أر تعرضه للاحاديث الاربعة الا فى هذا الباب ، فان كان النقص من قبل الحر المبرور المغفور فلا ألومه اذ الانسان محل الخطاء و النسيان شكر الله سعيه الجميل حيث أوردنا الاحاديث عن الائمة الهدى بأحسن وجه و ترتيب و مع ذلك فالظن القوى عندى كونه من قبل الناسخين و الله أعلم بحقيقة الحال .

واما فى الوافى فقد روى حديث التهذيب عن ابن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل عن خراش وقد عرفت أن السند فى ج ٦ من التهذيب عن أحمد بن محمد بن عيسى عن خراش وفى ج ٨ منه أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش وفى الاستبصار أيضاً كذلك فيما طبع بالنجف كما فى ج ٨ من التهذيب ولم يبين الاختلاف .

نعم ذكر ما نقلناه عن الفقيه فى الجمع بين الروايتين هذا فى الجزء ١٢ ص ١٤٥ ومع ذلك فالحق مع صاحب الوافى - قدس سره - فان الظن القوى ان كلمة « بن خراش » تصحيح و الصحيح « عن خراش » .

واسماعيل الراوى عن خراش هو اسماعيل بن عباد وخراش مختلف فى ضبطه فضبطه بعض خدashes فقال الساروى فى توضيح الاشتباه ص ١٤٥ الرقم ٦٣٢ : انه على زنة كتاب وقال العلامة الوحيد البهبهاني - قدس سره - فى حاشية منهج المقال ص ١٣٢ فى كتب الاخبار خراش و خدashes بالراء والدال كليهما انتهى . وعلى اى فالذى يستفاد ممن روى عنه اسماعيل بن عباد خدashes أو خراش بن ابراهيم الكوفى ان المناسب سردهما فى الثقات .

و المصنف - قدس سره - كان قد تتلمذ على العلامة شيخنا البهائي - اعلى الله مقامه - فكان متأثراً من افكاره وقد حكم - قدس سره - فى ص ١٩٨ من جبل المئين بضعف حديث الشيخ عن الرجل فى قبلة المتحير ترى الحديث فى الوسائل الباب ٨ من أبواب القبلة الحديث

• • • • •

٥ و هو في طبعة الاميرى ج ١ ، ص ٢٥٦ و في طبعة الاسلامية ج ٣ ، ص ٢٢٨ السلسل
٥٢٣٧ و هو في التهذيب طبعة النجف ج ٢ ، ص ٢٥ الرقم ١٢٢ و ١٢٥ و في الاستبصار
ج ١ ، ص ٢٩٥ الرقم ١٥٠٨ و ١٠٥٩ والحديث في الوافي الجزء الخامس ص ٨٥ عن
التهذيب و الاستبصار و فيه بعد نقل الحديث بيان لطيف من شاء فليراجع فانه بيان دقيق حقيق
بالمراجعة و يطول بنا الكلام لو شئنا نقله .

وقد عمل الاصحاب بهذه الرواية في قلة المتحير انظر الذكرى للشهيد الاول - قدس
سره - وليس للذكرى ادقام الصفحات حتى نشير اليه فلا وجه لحكم المصنف بضعف حديث
خراش عن زرارة في بحثنا هذا ، مع ان المصنف لم يتعرض لحديث ابن محبوب عن نعيم
بن ابراهيم المروى في الفقيه ج ٤ بالرقم ١١٧ طبعة النجف و الرقم ٥٠٧٨ طبعة مكتبة
الصدوق و التهذيب ج ١٠ ، بالرقم ٣٠٦ وكل الرجال في هذا الحديث ممن يصح الوثوق
بهم .

وعندئذ فالاولى الحكم بتساقط الاحاديث من هذه الجهة وقد قوينا في الاخبار المتعارضة
الحكم بالتساقط فالمرجع التوجه الى كلام الله المجيد و المفاد منه وما يقتضيه عمومه أو
اطلاقه .

ولقد أحسن في الخلاف ج ٣ ، ص ٤٦ ، المسألة ٢٩ من كتاب اللعان حيث استدلل
على قبول الشهادة اذا كان أحدهم الزوج بقوله : فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ... الاية ١٥
من سورة النساء : وقوله : ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم ، وقوله : لولا جاءوا عليه باربعة شهداء
ولم يفرق بين كون الزوج واحداً منهم أولم يكن (ما نقلناه مفاد كلام الشيخ لاعين لفظه فلا
تغفل) والله اعلم بحقايق الامور .

وبعد ما تحق لك اختلاف نقل الوسائل مع المصادر بمواضعه المختلفة وان لم يكن الاشتباه
عن العلامة المتبحر صاحب الوسائل قدس الله روحه بل لعله كان من الناسخين فاني لاوصى
الفقهاء العظام و العلماء الكرام ان لا يكتفوا عند الحكم في المسألة بمجرد مراجعة الوسائل
قبل التقيب في المواضع المتعددة من المصادر التي نقل عنها الوسائل و التحقيق العميق في
لفظ الراوى و لفظ الحديث و هذا الايصاء منى و ان كان أشبه شيء بالمثل المعروف في

«لولا جائوا عليه بأربعة شهداء» . وإليه يذهب الشافعية ، والأول غير بعيد ، ويمكن الجمع بين الأخبار بحمل ما دلّ على حدّ الثلاثة غير الزوج على ما إذا اختلف شروط الشهادة كسبق الزوج بالذف أو غيره . وحينئذٍ فيحصل الجمع بين الأدلة . « فشهادة أحدهم أربع شهادات » أن قرىء بنصب أربع كان شهادة أحدهم إمّا مبتداً حذف خبره ، أو خبر مبتدأ محذوف تقديره فعليهم أو الواجب أن يشهد أحدهم أربع شهادات ، ونصب الأربع على المصدرية ، وإن قرىء بالرفع كان خبر الشهادة .

وقوله « بالله » متعلق بهالتقدمها وقيل بشهادات لقربه « إته لمن الصادقين » أي فيما رماها به من الزنا ونفى الولد متلفظاً بذلك لكونه المشهود به أن يقول أربع مرات : أشهد بالله أني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا .

« والخامسة أن لعنة الله عليه » جاعلاً للمجرور بعلى ياء المتكلم « أن كان من الكاذبين » فيما رماها به من الزنا ونفى الولد ، متلفظاً بذلك على ما عرفت .

وهذه الشهادات الأربع تقوم مقام الشهود الأربعة ، في إسقاط حدّ القذف عنه وهو حكم خصّ به الأزواج في قذف نساءهم في دفع الحدّ عنهم ، ومن ثمّ لولم يفعلها حدّ للقذف كما اقتضاه عموم « والذين يرمون المحصنات ... » الآية لشمولها الزوجة وغيرها ، وبعد الشهادات الأربع يثبت الحدّ على المرأة ولها أن تدفعه بالكتمان لقوله : « ويدرّع عنها العذاب » أي يسقط عنها الحدّ « أن تشهد أربع شهادات بالله أنه لمن الكاذبين » فيما رماها به متلفظةً بذلك « والخامسة » بالنصب على قراءة حفص لعطفها على أربع وبالرفع مبتداً خبره « أن غضب الله عليها أن كان من

الفارسية (زيره بكرمان يردن و قطره بعمان روان كردن است) و لكنني خفت أن أكون مستولاً عند الله العزيز القهار أن كفت نفسي عن هذا التذكار ، و ليس لي في هذا التذكار تعريض ولا اشكال على أحد والله العالم بالأسرار على ما أقول شهيد . و إن تلقى أحد هذا الحد من الكلام مني إساءة ادب فاني إليه معذور والمأمول منه قبول عذري والعذر عند كرام الناس مقبول .

الصّادقين ، فيه .

وخصّت الملاعة بان تخمس بغضب الله للتغليظ عليها لانها هي أصل الفجور ومنبعه ولذلك كانت مقدّمة في آية الجلد ، ويؤيد ذلك قوله لَا يَجُوزُ لما ارادت الملاعة : إن كنت الممت بذنب فاعترفي فالرجم أهون عليك من غضب الله ان غضب الله هو النار .

ومقتضى الآية تقدّم الرّجل في اللعان على المرأة ولا خلاف فيه ويؤيده المنقول من فعله وَالْقَوْلُ ، ولان لعان المرأة انما هو لاسقاط الحد الذى وجب عليها بلعان الزوج ، وهو انما يكون مع تقدّمه ، ومن ثمّ لو نكلت عن اللعان وجب عليها الحد عند اكثر العلماء خلافاً لأبى حنيفة ، حيث أوجب حبسها حتى تلاعن ، وكذا الرّجل اذا نكل فانه يجب عليه الحد .

وأبو حنيفة يوجب عليه الحبس حتى يلاعن مستدلاً عليه بان النكول ليس بصريح فى الاقرار فلا يجوز اثبات الحد به كاللفظ المحتمل للزنا وغيره ، ويرده اننا لانثبت الحد على التناكل بمجرد النكول ، بل نقول المخلص من الحد اللعان وحيث لم يأت به وجب الرجوع إلى مقتضى آية القذف وهو الحد ، ويؤيده قوله : ويدره عنها العذاب ، الآية فان المراد بالعذاب هو الحد ، وهي صريحة فى أن علة سقوطه اللعان فاذا لم تأت به لم يسقط عنها وبالجمله قول أبى حنيفة مخالف للكتاب والسنة .
أمّا وجوب قيام الرّجل حال اللعان أو قيامهما معاً ونحو ذلك من الامور فمعلوم من خارج الآية .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أن سبب اللعان قذف الزوجة أو نفى الولد ، ودلالة الآية على ثبوته بقذف الزوجة ممّا لا يرتاب فيه ، وأنكر ابن بابويه ^(١) فى المقنع ثبوت

(١) انظر المقنع ص ١٢٠ طبعة الاسلامية بل هو صريح بيانه فى الفقيه عند الجمع

بين روايات جلد الشهود اذا كان احدهم الزوج وثبوت اللعان وقد نقلنا كلامه بعين عبارته بعد نقل الحديث بالرقم ١١٨ طبعة النجف و ٥٠٧٩ طبعة مكتبة الصدوق ج ٤ فدقق النظر فيما نقلناه هناك .

اللعان بذلك وقال : لا يكون اللعان إلاّ بنفي الولد ، انظراً إلى ظاهر رواية أبي بصير المتقدمة وهي ضعيفة السند لا تقاوم ظاهر الآية .

وحكم اللعان عندنا زوال الفرائض بينهما والتحرير الموثق ، بحيث لا يجوز لهما الاجتماع بعد ذلك بوجه ، وعليه ذلك الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ، وعنه عليه السلام : المتلاعنان لا يجتمعان أبداً ^(١) ، وفي كلام بعض العامة ما يشعر بأنه لا يحصل به الفرقة أصلاً ، لأن أكثر ما فيه أن يكون الزوج صادقاً في قذفه وهو لا يوجب تحريماً كما لو قامت البيئنة عليها ، وهذا القول مما انعقد الاجماع على خلافه سابقاً ولاحقاً .

ولا يتوقف الافتراق عندنا على حكم الحاكم ، واليه ذهب المالكية والشافعية وجماعة من العامة ، وقالت الحنفية : لا يقع الفرقة إلاّ بتفريق الحاكم لا بدونه وهو ضعيف .

وهذه الأحكام تتعلق بلعان الزوجين معاً عندنا فما لم يتم اللعان منهما لم يثبت شيء من تلك الأحكام ، وقالت الشافعية : تتعلق الأحكام المذكورة بلعان الزوج

(١) حرمة المتلاعنة لزوجها ابدأ مصرح بها في اخبار كيفية اللعان فانظر الوسائل الباب ١ من أبواب اللعان وهو في طبعه الأمير ج ٣ ، ص ١٩٦ ، وفي طبعه الإسلامية ج ١٥ من ص ٥٨٦ - ٥٩٠ ، ومستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ٣٥ و ٣٦ ومن كتب أهل السنة سنن البيهقي ج ٧ ، ص ٤١٠ ، و الدر المنثور ج ٥ ، ص ٢٤ .

و اما لفظ المتلاعنان فتراه في الخلاف ج ٣ ، ص ٣٨ المسألة ٢٦ من كتاب اللعان وكذا ص ٣٩ المسألة ٣١ ، ورواه في كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٨٥ و من كتب أهل السنة تراه في المنتقى بشرح نيل الاوطار ج ٨ ، ص ٢٨٧ أربعة أحاديث بهذا اللفظ عن الدارقطني والمرفوع من حديث الدارقطني ج ٣ ، ص ٢٧٦ : المتلاعنان اذا تفرقا لا يجتمعان أبداً .

ونقله في مرقاة المصابيح ج ٣ ، ص ٤٩٤ « عن ابن الهمام عن الدارقطني عن النبي بلفظ : المتلاعنان اذا افترقا لا يجتمعان أبداً ، قال : وقد طعن أبو بكر الرازي في ثبوته عن رسول الله (ص) لكن قال صاحب التنقيح : اسناده جيد » انتهى ما أردنا نقله عن المرقاة .

وحده ، فاذا وجد منه اللعان بكما له فقد ثبت الأحكام المذكورة ، أمّا لعان المرأة فأنه لا يتعلق به أكثر من سقوط حد الزنا عن نفسها .

وهو بعيد ، فأنه خلاف ظاهر الآية ، وذلك لأنه لو وقعت الفرقة بلعان الزوج لعنت المرأة وهي أجنبية ، فكان ينبغي أن لا يجوز لأنه تعالى أوجب اللعان بين الزوجين .

وعلى المرأة العدة بعد تمام اللعان عدة طلاق ان كانت من أهلها وقالت الشافعية : انها عدة فسخ لاطلاق وعند الحنفية ان الفرقة لا يقع إلا بتفريق الحاكم بينهما لبدونه ، ولا يتأبد التحريم عندهم بل يكون المراد في حكم التطليقة الثانية وهو ضعيف .

ولو كان اللعان لنفي الولد انتفى عنه ولا توارث بينهما ولا نسب بالكلية ، فلا يرث أقرباء الميت ولا يرثونه ، وفي قول بعيد لأصحابنا ثبت التوارث بينهم مع تصديقهم على نسبه ، لأن الاقرار لا يتعدي المقر ، ويثبت التوارث بين الولد وبين امه ، ويلحق بها وبمن يتقرب اليها ، وتماهى ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع .

السادس

من روافع النكاح

الارتداد وهو قطع الاسلام بقول او فعل كانكار ما علم من الدين ضرورة والسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات ونحوها مما علم وجوب تعظيمه . ويستدل على قطع النكاح بالآيات الدالة على تحريم المشركين والمشركات وبقوله : «ولا تمسكوا بعصم الكوافر» وقد تقدم جملة من ذلك وتماهى يعلم من محله .

كتاب

المطاعم والمشارب

والآيات المتعلقة بذلك على أقسام : اما تدلّ على اصاله الاباحه في كلّ ما يفتنع به خالياً عن مفسده وهو آيات .

الاولى : [البقرة : ٢٩] وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ، ذكر تعالى ذلك في معرض الامتنان على عباده ، بعد ان امتن عليهم بخلقهم أحياء قادرين مرة بعد اخرى ، على ما دلت عليه الآية السابقة عليها .

والمعنى أن الارض وجميع ما خلق فيها نعم من الله تعالى ، خلقها لكم ، اي لأجلكم وانتفاعكم إما في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح ابدانكم بواسطة اوغير واسطة ، وإما في دينكم فبالاستدلال على الصانع القادر الحكيم ، والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة ، والتذكّر بثوابها وعقابها لاشتمالها على اسباب الامن واللذة من فنون المطاعم والمشارب والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة ، وعلى اسباب الوحشة من أنواع المكروه كالنيران والصواعق ونحوها .

والمراد أن الغرض من خلقها ذلك وهو يقتضي اباحه الاشياء النافعة وانها في الاكل مباح على الاطلاق لكل أحد أن يتناولها والامتنان بذلك إنما هو على ذلك التقدير ولا يمتنع اختصاص بعضها لبعض الاسباب العارضة فانها تدلّ على أن الكلّ للكلّ لأنّ كل واحد لكلّ .

ويحتمل الاستدلال بها على اباحه الارض نفسها بان يراد بالارض في الآية الجهات السفليّة دون القبراء كما تذكر السّماء ويراد بها الجهات العلويّة فيدخل الافلاك ايضاً والمعنى انه خلق لكم ما في الجهات السفليّة جميعاً فيدخل الارض وما فيها لكونها داخله تحت ما العامّة على هذا التقدير .

الثانية [البقرة : ١٦٨] .

« يا ايها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان
انه لكم عدو مبين » مثل السابقة في جعل العموم وقد مر تفسيرها في كتاب المكاسب
ولكن نذكر الآية التي بعدها وهي :

« انما يأمركم الشيطان بالسوء والفحشاء » بيان لعداوته ووجوب الانتهاء
عن اتباعه لانه لا يدعو إلى خير قط ، وانما يدعو الى المعاصي وما يسوء الانسان
اي يضره في الدين والدنيا ، واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على ذلك تسفيهاً
لرأيهم وتحقيراً لشأنهم حيث انهم فيه بمثابة المأمور المطيع للأمر وإذا كان الأمر
المطاع مرجوماً مذموماً فكيف حال المأمور المطيع وفي هذا معتبر البصر او مزدجر
العقلاء .

قال القاضي : والسوء والفحشاء ما انكره العقل واستقبحه الشرع والعطف
لاختلاف الوصفين فانه سوء لاغتمام العاقل به وفحشاء لاستقباحه ايئاه وقيل : السوء
يعم القبايح والفحشاء ما يتجاوز الحد في القبح من الكبائر ، وقيل : الأول ما لا
حد فيه والثاني ما شرع فيه الحد .

ولا يذهب عليك ان كلامه هذا صريح في القبح العقلي الذي نفاه اصوليون
« وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » كاتخاذ الأنداد وقولهم : هذا حلال وهذا حرام
بغير علم بل مقتضى العموم دخول كل ما يقال على الله من غير علم سواء كان اطلاق
اسم عليه او وصفه بصفة او استناد حكم اليه من الوجوب او النسخ او الكراهة او
الاباحه او التحريم .

قال القاضي : وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأساً وأما اتباع المجتهد
لما أدى اليه ظن مستند الى مدرك شرعي فوجوبه قطعي والظن في طريقه كما
بيناه في الكتب الاصولية ، انتهى .

ولا يذهب عليك ان مراده بدلائلها على المنع من اتباع الظن فيما ينسب
اليه تعالى مطلقاً سواء كان من الاعتقادات كاصول الدين او المتعلقة بالعمل

كالفروع . ثم اخرج من ذلك اتباع الظنّ الحاصل للمجتهد من مدرك شرعيّ فانه ممّا يجب اتّباعه وان كان الظنّ في طريقه نظراً الى ما دل عليه من الدليل .
وذلك لانّ هنا مقدّمتين وهي قول المجتهد : هذا مظهر من مجتهداً وكلّ ما هو كذلك فهو ممّا يجب عليّ العمل به والاّ أولى وجدائيّة والثانية اجماعيّة قطعيّة فيكون الحاصل منهما اعني وجوب العمل معلوماً على القطع له ، فمراده اخراج ذلك ممّا منع من اتّباع الظنّ فيه لا انّ العلم قد تعلّق بالحكم نفسه ، فانّ كون الحاصل من الدليل الظنّي اعني أحد الأحكام الخمسة نفسها معلوماً للمجتهد غير ظاهر ، اذ ما يلزم من الدليل الظنّي ظنّي قطعاً ، إلّا أنّ نقول بالتصويب وهو قول مرغوب عنه لقيام الدليل على التخطئة .

ويمكن ان يراد من العلم ما يشمل الظنّ ايضاً فانّ اطلاق العلم عليه في القرآن غير عزيز وحينئذٍ فيصحّ القول بذلك الحكم الظنّي واستناده الى الله تعالى وكان عليه أن يذكر المقلّد فانه يجب عليه اتّباع ما ادّعى اليه ظنّ مجتهده ويعلم ذلك ايضاً بدليل مثل قوله : هذا ظنّ مجتهدٍ ، وما هو كذلك يجب عليّ العمل به والاولى فرضيّة والثانية اجماعيّة ، فلا يحرم عليه اسناد الاحكام المظنونة له اليه تعالى ، بأن يقول : هذا حرام وهذا واجب ونحو ذلك .

ومن ثمّ قيل : انّ تقليد المجتهد ليس بتقليد على الحقيقة بل على المجاز فانه قبول قول الغير بغير دليل وهذا له دليل فيكون الاخلال به مع ذكر المجتهد بعيداً من الصواب إلّا أن يقال : هو داخل في اتّباع ظنّ المجتهد لكونه مقلّده او يقال : خرج ذلك بالاجماع ولولا لمنعنا العمل به فانّ اتّباع الظنّ مذموم الاّ فيما دلّ الدليل عليه .

ثمّ انّ القاضي عند قوله تعالى : « او لو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » قال : هو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد واما اتّباع الغير في الدّين اذا علم بدليل ما انه محقّ كالأَنْبياء والمجتهدين في الأحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتّباع لما انزل الله وهذا يوجب ادراج المقلّد مع

المجتهد فيما تقدم .

لكن في كلامه هذا نظر من وجوه :

الاول - اننا لا نسلم دلالة الآية على ذلك اذ ليس فيها إلاّ تحريم ترك ما انزل الله واتباع الابهاء لا تحريم التقليد مطلقاً لمن قدر على الاجتهاد إلاّ أن يقال : الذمّ انما توجه اليهم بسبب التقليد اذ لو كان لهم حجة يستمسكون بها لم يتعلق بهم الذمّ فتوجه الذمّ اليهم لذلك يعطى التحريم مطلقاً ويلزم المطلوب . وقد يستدل على بطلان التقليد بأن يقال للمقلد : اعرفت ان المقلد محقّ ام لا فان لم تعرف فكيف قلدته مع احتمال كونه مبطلاً وان عرفت فاما بتقليد آخر ويلزم التسلسل واما بالعقل وذلك كاف في معرفة الحق والتقليد ضايع .

الثاني - حكمه بجواز اتباع الغير في الدين اذا علم الخ لا يخفى ما فيه فانه لا يكفى في الاتباع مجرد كون المنع محققاً ، بل لابد له من دليل على الاتباع حتى يخرج من التقليد المذموم ويدخل في اتباع الدليل فان التقليد اذا عرى من الدليل كان مذموماً كما اشرنا اليه .

وايضاً لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد غيره كما بين في الاصول ، مع ان ذلك الغير محقّ ومتبع لما انزل الله إلاّ أن يريد غير المجتهد كما يعطيه سياق كلامه الدالّ على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد ، وان كان قوله اخيراً ان اتباع المجتهد ليس بتقليد قد ياباه فتأمل فيه .

وبالجملة عدم جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر معلوم قطعاً اذ الظن الحاصل باجتهاده أقوى مما يحصل له بالتقليد ومع وجود الأقوى لا يتبع الأضعف . وايضاً المنع من اتباع الظن في القرآن كثير إلاّ ما خرج بالدليل ووجوده هنا غير ظاهر لعدم الاجماع وهو العمدة في جواز التقليد وانتفاء الحرج والضيق المتعين عقلاً بدونه .

ومن ثم اختلف الاصوليون في أصل جواز التقليد حتى ذهب جماعة الى ايجاب

الاجتهاد على كل أحد وحرمة التقليد ، نظراً الى انّ الحاصل منه ظنّ مذموم واعتبر آخرون في جوازه عدم كونه ممن يعرف صحة الدليل وفساده فلا يجوز التقليد بالنسبة الى العارف وهذا غير بعيد كما يظهر بملاحظة أدلة جواز التقليد وعدمه ولولا الضرورة والهرج لكان القول بعدم جوازه مطلقاً أوجه .

لكنّ الظاهر أنّ فيه ضرراً عظيماً وحرماً وضيقاً وهو منفي بالعقل والنقل بل متعذر من اكثر الناس وقد بسطنا الكلام هنا في الاصول .

والواو في قوله « أو لو كان » للعطف لا للحال على ما وقع في الكشف وفعل الاستفهام محذوف وكذا جواب الشرط والمعنى يتبعونهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً من الدين ولا يهتدون من الصواب لا تبعوهم ايضاً .

الثالثة : [البقرة ١٧٧] .

« يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ، أي مما تستلذونه وتستطيبونه من الرزق الحلال لا الحرام ، فانه لا يرزق إلاّ الحلال كما ثبت في محله ، ولا ما كان خبيثاً ينفر عنه الطبع ويجزم العقل بقبح أكله كالدّم والبول والمنى والحشرات وغيرها ، ويبقى بيان ما لا يدرك العقل كونه طيباً موكولاً الى الدليل الخارجي .

وقد يستفاد منه اعتبار كونه طاهراً اذ النجس خبيث مضر ومن ثمّ فسر بعضهم الطيب بالطاهر ، فهي بمثابة السابقة في الدلالة على اباحة أكل جميع ما يعدّه العقل طيباً ولا يجد فيه ضرراً ولا نجاسة وخبثاً مما يسمى رزقاً لبنى آدم وينتفع به في الأكل والأمر فيها للإباحة ، فانّ تناول المستلذات لا يدخل في التعبد .

وما يقال انه للوجوب نظراً الى وجوب أكل المباح وقت الحاجة دفعاً للضرر عن النفس ، فلا يخفى ما فيه فانّ مرجع الأوّل الاباحة وتحريم ما عداه والثاني لا يعرض في بعض الأوقات والاية غير مقصورة عليه .

« واشكروا لله ، على ما رزقكم » ان كنتم اياه تعبدون ، ان صحّ أنكم تخصونه

بالعبادة وتقرّون انه مولى النعم فاشكروا له ، فانّ العبادة لا تتمّ إلا بالشكر ، اذ هي ضرب منه فاذا كانت هي الغاية فيه وليس وراءها شكر .

قال في مجمع البيان : وتلخيص الكلام ان كانت العبادة واجبة عليكم لانه الهكم فالشكر له ايضا واجب عليكم لانه منعم محسن اليكم ، وحاصله انّ العبادة من الشكر فمتى كانت واجبة كان الشكر ايضا واجبا وهو ظاهر في أنّ وجوب الشكر كوجوب العبادة . وقال في مجمع البيان ايضا : الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من تعظيم المنعم فهو على وجهين :

أحدهما الاعتراف بالنعمة متى ذكر المنعم بالاعتقاد .

والثاني الطاعة بحسب جلاله النعمة فلا وُلّ لازم على كلّ حال والثاني انما يلزم في الحال التي يحتاج فيها الى القيام بالحقّ واما العبادة فهي ضرب من الشكر إلاّ انها غاية فيه وليس وراءها شكر ويقترن به ضرب من الخشوع ولا يستحقّ العبادة إلاّ الله سبحانه لانه المنعم باصول النعم مثل الحياة والقدرة والشهوة وانواع المنافع ولا يوازئها نعمة .

الرابعة :

كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً ، اى كلوا ما أحلّ الله لكم ورزقكم فانّ جميع ما رزقكم الله حلال وطيب فلا تحرّموه على أنفسكم وتجنبون عنه ، « فحلالا ، حال كاشفة لامقيّدة لرزقه بالحلال اذ ما يرزقه الله لا يكون حراماً ، امّا « طيباً ، فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل التقييد كما وقع في الآية السابقة عليه أعني قوله : « ولا تحرّموا طيبات ما أحلّ الله لكم » فانّ ظاهرها النهى عن تحریم ما طاب ولذّ من الحلال .

وفيه نظر ، بل الظاهر أنّ قيد طيبات ما أحلّ الله لبيان الواقع فانه محلّ التحريم الصادر عنهم على ما قيل : إنّ رسول الله ﷺ وصف القيامة لأصحابه يوماً وبالغ في انذارهم ، فرّقوا ، فاجتمعت جماعة من الصحابة في بيت عثمان بن مظعون واتفقوا على أن لا يزالوا صائمين قائمين ولا يأكلوا اللحم ولا يناموا على فراش

ولا يقربوا النساء والطيب ويرفضوا لذات الدنيا ، ويلبسوا المسوح اى الصوف ، ويسبحوا في الأرض .

فبلغ رسول الله ﷺ ذلك فقال لهم : انى لم اوامر بذلك ، ان لا نفسكم عليكم حقاً فصوموا وافطروا وناموا وقوموا فانى أقوم وأنام و أصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم وآتى النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى فنزلت الآية .

ويحتمل ان يكون الاضافة بيانية اى لانحرّموا ما أحل الله . وبعد ما سلفنا اندفع قول القاضى : انه لولم يقع الرّزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة زائدة فاننا ولاّ نمنع كون كل ما يذكر له فائدة زائدة ولم لا يكفى بمجرّد الفائدة . سلّمنا لكنّها هنا موجودة وهى الاشارة الى ان ذلك حلال قدرزقكم الله فلا معنى لتحريمه والاجتناب عنه كما بيّنا من كون القيد للكشف والبيان ويجوز أيضاً أن يكون المراد بيان عدم معقولية الاجتناب وان ذلك الوصف هو الباعث لمذمة التارك المجتنب .

« ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » اى لا تتجاوزوا حدود الله بجعل الحلال حراماً والحرام حلالاً فان ذلك تجاوز عن حدوده واعتقاد مخالف للشرعة فيكون النهى عنه بتجاوز الحدود فى اجتناب الحلال على طريق اعتقاد التحريم أو المرجوحية ، وحينئذٍ فلا تنافى كون تركه للزهد او لوجه آخر راجع على العقل كعدم الكسل فى العبادة وعدم قساوة القلب ، واصلاح النفس وتذليلها ، فانه ممّا لا قصور فيه بل هو مندوب اليه ومن ثمّ نقل عنه ﷺ انه ما أكل من الخنطة وما شبع من الشعير ، وزهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام قد بلغ الغاية .

وممّا يدلّ على أصالة اباحة ما ينتفع به قوله تعالى : « الذى جعل لكم الأرض مهدياً » اى كالهد تمتهدونها فهى محلّ لراحتكم كالهد للصبيّ وهو مصدر سمى به وقرئ مهاداً اسم لما يمهد به كالفراس او جمع مهد .

« وسلك لكم فيها سبلاً » وجعل لكم فيها طرقاً بين الجبال والودية والبرارى

تسلكونها من أرض الى أرض لتبلفوا منافعها ومالكهم فيها من الحوائج « وانزل من السماء ماء » مطراً « فأخرجنا به » عدل من لفظ الغيبة الى صيغة التكلّم تنبيهاً على ظهور ما فيه من الدلالة على كمال القدرة وايداناً بأنه مطلع فتنقاد الأشياء المختلفة لمشيئته .

ونحوه قوله : « وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء » ومثله في القرآن كثير .

« أزواجاً » اصنافاً سمّيت بذلك لازدواجها واقتران بعضها ببعض « من نبات » بيان أزواج وكذلك قوله « دشتى » ويحتمل أن يكون صفة للنبات ، اذ النبات مصدر في الأصل يستوى فيه الواحد والجمع وهو جمع شتيت كمرىض ومرضى ، بمعنى أنها متفرقات في الصور والاعراض من الطعام واللون والرايحة والشكل وفى المنافع بعضها يصلح للناس وبعضها للبهائم .

« كلوا وارعوا أنعامكم » حال من ضمير « أخرجنا » على ارادة القول اى أخرجنا اصناف النبات قائلين كلوا وارعوا انعامكم والمعنى معدّها لاتنفعاكم بالاكل والعلف، وحملها على الاستيناف اوانتها مفعول له لا يخلو من عدم استقامة .

« ان فى ذلك لآيات لاولى النهى » اى فيما خلقنا واخرجنا دلائل واضحة لذوى العقول الناهية عن اتّباع الباطل و ارتكاب القبائح جمع نهيّة بالضم وهو العقل لانه ينهى عن القبيح .

وجوز أبو على أن يكون مصدراً كالهدى ، وخصّهم بالذكر ، لانهم أهل الفكر والاعتبار فيستدلّون بها على وجود الصانع وصفاته من العلم والقدرة والارادة والحكمة ويتأملون فى حصول هذه النباتات من الارض الغبرا بسقى الماء ووجود حكم فيها وان بعضها سمّ قاتل وبعضها نافع شاف وبعضها طعام وبعضها فاكهة وبعضها للدواب . وفيها دلالة على اباحة الارض بما فيها من النبات والماكل لكل انسان بالتصرف فيها لنفسه ولأنعامه لانه تعالى اذا أباح الأكل أباح سائر وجوه الانتفاع ومن نعم

الله تعالى أن أرزاق العباد انما تحصل بعمل الانعام وقد جعل الله علفها ممّا يفضّل من حاجتهم ولا يقدرّون على أكله .

« منها خلقناكم » اراد بخلقهم من الأرض خلق أصلهم وهو آدم عليه السلام اولاً بنى آدم خلقوا من النطفة ودم الطمث المتولدين من الاغذية المنتهية الى العناصر الغالبة عليها الارضية اولما ورد في الخبر : ان الملك يأخذ من تربة المكان الذي يدفن فيه الادمي فيبذرّها على النطفة .

« وفيها نعيدكم » بالموت وتفكك الاجزاء فتعود ارضاً لأنّ الجسد يصير تراباً فيختلط بالأرض إلاّ من رفعه الله الى السماء وهو ايضاً يحتمل أن يعاد اليها .

« ومنها نخرجكم تارة اخرى » فيؤلف بين اجزائهم المتفرقة المختلطة بالتراب ويردّهم كما كانوا احياء أوّل مرة ويخرجهم الى المحشر يوم يخرجون من الأجداث سراعاً فيكون الاعادة الجسمانية بعد الموت معلومة من الآية كما هي من غيرها .

وقريب من ذلك في الدلالة قوله تعالى : « انّ في خلق السموات والأرض ، أنشاهما مقدّرين على سبيل الاختراع المشتمل على الايات العظيمة امّا السماوات فقد زعم اهل الهيئة لما شاهدوا لكل واحد من السيارات السبع حركات مختلفة كالبطؤ والسرعة بعد التوسط في الحركة والوقوف والرجوع بعد الاستقامة الى الحركة على توالي البروج بعد ما حكموا انّ السماوات لا يتطرق اليها الاختلاف الوضعي » ، وانّ حركة الكواكب في الفلك ليست كحركة السمك في الماء ، وإتّما تدور بادارة الفلك إياه .

انّ كل واحد من الافلاك السيارة تنقسم الى أفلاك اخر يتضمّنهما فلكه الكلى الذي مركزه مركز العالم ، ومراكزها تخالف مركزه في الأغلب ثمّ ان كان مع المخالفة محيطاً بالأرض سمى الخارج المركز وان لم يكن محيطاً بها سمى بالتدوير وكان الكوكب فيه مركزاً كالفصل في الخاتم ، ويلزم من مجموع الحركات المركبة من تلك الافلاك حركة مختلفة في النظر ، وان كان كل منها متشابهة في نفس الامر ونعني بالتشابه هنا أن يقطع المتحرّك من المحيط في ازمّة متساوية قياساً متساوية

او يحدث عند المركز زوايا متساوية وبالاختلاف نقيض ذلك .

وأثبتوا لكل واحد من السيارات السبع أفلاكاً تتم بها حركاتها الخاصة بها على وجه تحييز فيه العقول ولاشك ان اختصاص مقادير كل واحد من الافلاك بمقدار معين مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية ، يدل على مخصص مدبر مختار خبير يديرها وكذا تخصيص كل منهما بحيز معين ، وكذا تعيين نقطته من سطح الفلك لقطبه مع تساوى جميع نقطه المفروضة عليه فى صلوح ذلك ونحوها من الامور المختص كل واحد منها لكل واحد من تلك الافلاك وكذا اختلاف تأثيراتها فى هذا العالم باذن خالقها .

وبالجملة فان هذا الترتيب العجيب والنسق الغريب فى تركيب الافلاك وايتلاف حركاتها وارتباط اجرامها واختلاف اوضاعها المستتعبة لاتصالها وانصرافاتها أنرى أنها منبئة عن حكمة حكيم وقدرة خبير امهى واقعة عبثاً وجزافاً ؟ - هيات . فان من جوتزى فى بناء رفيع وقصر مشيد ، ان التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ثم تولد فيهما النباتات وتولد من تركيبهما القصر ، ثم تزيت بنفسه بالنقوش الغريبة والرسوم اللطيفة ، قضى العقل عليه بالجنون وسخافة الرأى بل عدّه من زمرة الانعام لامن جملة الأنام .

وأما الارض فمن تأمل فى شكلها من الاستدارة وكونها واقعة فى مركز العالم حتى ابعد منها بوقوع الشمس عليها مخروط ظلتى فى مقابلة الشمس حتى وقع منها الخسف ، ومن انكشاف بعضها عن كرة الماء لمكان الاستقرار عليها وفى اختلاف اوضاع بقاعها بالنسبة الى السماء حتى اختلف مرور الشمس وسائر الكواكب ، سمت رؤس اقطار البلدان وتباينت الفصول والأمزجة والأخلاق الى غير ذلك ، علم افتقارها الى مدبر قدير وصانع خبير واحد فى ملكه يفعل ما يشاء كما يشاء من غير منازع ومعاند .

وفى جمع السماوات دون الأرض اشارة الى انها طبقات متفاضلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الأرض «واختلاف الليل والنهار» النهار عبارة عن مدة كون الشمس

فوق الافق ، وفي عرف الشرع بزيادة ما بين طلوع الفجر الصادق وبين طلوع جرم الشمس واما الليل فمبارة عن مدة خفاء الشمس تحت الافق او بنقصان الزيادة المذكورة فان الشمس اذا غابت يقع رأس مخروط ظل الارض إلى فوق فتقع الأبصار داخله إلى أن يظهر الضلع المستنير منه من جانب الافق الشرقي فيكون أوّل الفجر الكاذب إن كان الضوء مرتفعاً عن الافق بعد أوّل الفجر الصادق اذا قرب من الافق جدّاً ، وانبسط النور حتى اذا غاب رأس المخروط تحت الأرض طلع مركز جرم الشمس في مقابله .

فالمراد باختلافهما تعاقبهما اذا ذهب أحدهما جاء الآخر على وجه المعاقبة من قوله : « وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه » ويحتمل أن يريد اختلافهما في الجنس واللون بالنسبة الى البقاع فان نهار كل بقعة ليل بقعة تقابلها ضرورة كروية الارض او يريد الاختلاف في الطول والقصر فان زيادة أحدهما تستلزم نقصان الآخر ضرورة كون مجموعهما أربعة وعشرين ساعة وفي ذلك من الايات ما لا يخفى .

« والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس » اي ينفعهم او بالذي ينفعهم من الرّكوب والحمل عليها في التجارات والمكاسب ونحو ذلك ، والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانتها سبب الخوض فيه والاطلاع على عجايبه ، ومن ثم قدم البحر على ذكر المطر والسحاب ، لان منشأهما البحر في غالب الأمر وتأنيث الفلك لانه بمعنى السفينة ويحتمل أن يراد بما ينفع الناس ما ينفعهم من الطيور والسموك ونحوهما من الأشياء الحاصلة فيه فيكون فيها دلالة على انها مباحة في الشرع كما هو عند العقل .

« وما انزل الله من السماء من ماء » من الادلى ابتدائية والثانية بيانية والسماء إما أن يراد به نفس الفلك او السحاب اوجهة العلو .

« فأحيا به الأرض بعد موتها » فعمّرها بعد خرابها لان الأرض إذا وقع عليها المطر أنبتت وإذا لم يصبها المطر لم تنبت فهي كلميت وعلى هذا فموت الأرض من ترشيع الاستعارة فانه لما عبس عن بهجتها ونصرتها بالحياة عبس عن جمودها

وكمودها وبقاتها على الهيئة الأصلية بالمولت كانتها جسد لاروح فيه وقيل : ارادبه احياء أهل الأرض باخراج الأوقات وغيرها ممّا يحيى بها نفوسهم .
« وبثّ فيها من كلّ دابة » اى فرقّ فيها من كلّ حيوان يدبّ واراد بذلك خلقها فى مواضع مترقبة فهو عطف على احياء لأنّ الدواب ينمين بالخصب ويعشن بالماء ويحتمل عطفه على أنزل .

« وتصريف الرّياح » فى مهابتها واحوالها اى تقلبها فى جهات العالم على حسب المصالح شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً أى صباء ودبوراً وعلى كميّات مختلفة حارة وباردة وعاصفة ورخاء ، وقرأ حمزة والكسائي على الافراد .

« والسحاب المسخر بين السماء والأرض » فلا ينزل ولا يتفشع مع انّ الطبع يقتضى أحدهما حتّى يأتى امر الله وقيل : تسخير الرّياح تقلبيه فى الجوّ بمشيئته « لايات لقوم يعقلون » يتفكّرون فيها وينظرون اليها بعيون عقولهم وفيها دلالة على جواز الرّكوب فى البحر والانتفاع بسمكه وطيره إلّا ما أخرجه الدليل .

وفيهما أيضاً دلالة ظاهرة على وجود الاله و وحدته وحكمته وقدرته من وجوه شتى يطول شرحها والحاصل انّ المذكورامور ممكنة وجدكل منها على وجه مخصوص من بين وجوه مختلفة فلا بدّ لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه حكمته وتقضيه مشيئته متعالياً عن معارضة غيره وإلّا لم يتمّ الصّنع على الوجه البديع والنظام العجيب .

وإنّما خصّ الآيات الثمانية بالذّكر مع أنّ سائر الأجسام والأعراض مستوية فى الاستدلال بها على وجود الصّانع بل كلّ ذرّة من الذّرات لأنّها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعماً على المسكّلين ، ومتى كانت الدلائل كذلك ، كانت أنجع فى القلوب وأشدّ تأثيراً فى الخواطر وغنه ﷺ : ويل لمن قرء هذه الاية فمجّ بها اى لم يتفكّر فيها ولم يعتبر بها وفيها تنبيه على شرف علم الكلام والحثّ على البحث والنظر فيه .

الثانى

مافيه دلالة على تحريم بعض الاشياء

وفيه آيات .

الاولى - « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » قد تقدم تفسير الآية الى قوله : « وما اهل لغير الله » وهنا نذكر تتممها اعنى « والمنخنقة » وهى التى ماتت بالخنق وهى داخله فى الميتة ، وكذا ما بعدها لكن ذكرها منفردة عنها للتخصيص على تحريمها وعدم حلها بوجه ردّا على الجاهلية حيث كانوا يأكلونها .

« والموقوفة » وهى التى اخنوها ضرباً بخشب او حجر أو نحوه من النخل حتى تموت ، من وقفته اذا ضربته ضرباً شديداً والوقفة شدة الضرب .

« والمتردية » التى تردت من علوٍ اوفى برّ فماتت .

« والنطيحة » التى نطحتها اخرى فماتت بالنطح فعيل بمعنى مفعول وهو يقتضى عدم التاء لاستواء المذكر والمؤنث فيه لكنها هنا للنقل من الوصفية الى الاسمية .

« وما أكل السبع » ما اكل منه وبقي بعضه فمات بذلك لأنّ ما أكل السبع فقد ذهب ولا حكم له وإنّما الحكم للباقى قال القاضى : وهو يدلّ على أنّ جوارح الصيد اذا اكلت ما اصطادته لم يحلّ . قلت : فى الدلالة بحث وسيجىء تمام الكلام .

« إلّا ما ذكّيتم » إلّا ما ادركتم ذكاته من هذه الاشياء وفيه حياة مستقرّة وسيجىء بيانها ، وقيل : انّ الاستثناء متعلّق بما أكل السبع وقيل : انّهُ استثناء منقطع من المحرمات كأنّهُ قيل لكن ما ذكّيتم من غير هذا فهو حلال .

و الذكاة هى قطع العروق الأربعة بمحدّد مع الشرايط المعتمدة .

« وما ذبح على النصب ، هو واحد الانصاب وهي أحجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها يعظمونها بذلك ويتقرَّبون بها إليها وهي ثلاث مائة وستون حجراً وقيل : هي الأصنام وعلى بمعنى التلام كما ورد العكس في : سلام لك من اصحاب اليمين ، بمعنى سلام عليك اوعلى أصلها بتقدير وما ذبح يسمى عليها .

« وأن تستقسموا بالأزلام ، أي حرم عليكم الاستقسام بالافداح أي السهام وذلك أنهم إذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلاث أفداح مكتوب على أحدها : أمرني ربّي ، وعلى الأخرى : نهائي ربّي ، والثالث غفل لاكتابة عليه فان خرج الأمر مضوا على ذلك أو انتهى تجنبوا عنه وان خرج الغفل أجالوها ثانياً فمعنى الاستقسام طلب معرفة ما قسم لهم من الخير والشر ، دون ما لا يقسم لهم بالأزلام .

وقيل : المراد به الميسر وقسمتهم الجزور على الأنصاء المعلومة واحدها زلم كجمل وزلم كصرد وروى على بن ابراهيم ^(١) في تفسيره عن الصادق عليه السلام : ان الأزلام عشرة سبعة لها أنصاء وعددها إلى ان قال : وكانوا يعمدون إلى الجزور فيجزؤنه أجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعونها إلى رجل وثمان الجزور على من يخرج له السهام التي لأنصاء لها وهي القمار فحرمه الله تعالى وقيل : هي كعاب فارس والرؤم التي كانوا يتقارون بها وهي الشطرنج .

« ذلكم فسق » تأكيد لما تقدمه فيحتمل اختصاصه بالاستقسام ويحتمل رجوعه إلى الجميع أي هو ذنب عظيم وخروج عن طاعة الله إلى معصيته فالأزلام التباعد عنه .

« اليوم يثس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشوني اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » اعترض توسط بين المحرمات السابقة وبين قوله : « فمن اضطر » لانه متصل بالمحرمات السابقة

ولعلّ فائدة الاعتراض بمثله الاشعار بأن تناولها فسوق وحرمتها من جملة الدين الكامل والنعمة والاسلام المرضي .

والمعنى فمن اضطرّ الى تناول شيء من هذه المحرّمات « في مخمصة » في مجاعة بحيث لا يمكنه الامتناع من الأكل، وأصل الخمص ضمور البطن .

« غير متجانف لائم » غير مايل او منحرف اليه والتجانف الميل والانحراف من جنف القوم اذا مالوا وانتصاب غير على الحالية من ضمير اضطرّ اى من اضطرّ الى أكل الميتة وما عدّه من المحرّمات عند المجاعة الشديدة غير مايل الى الاثم بأن يأكل زيادة على قدر الحاجة او يقصد التلذّذ .

« فان الله غفور » لذنوبه « رحيم » به فلا يؤاخذ به بأكله ولم يرد انه يغفر له عقاب ذلك لانه أباحه له ولا عقاب على المباح ويحتمل أن يكون المراد أنه غفور لذنوب عباده رحيم بهم حيث أباح لهم حال الخوف على النفس ما كان محرّماً عليهم ولم يحكم باستمرار التحريم وعدم الأكل حتّى يموتوا فانّ الرّحمة تنافي ذلك .

الثانية :

« قل لا أجد فيما اوحى الى » اى في القرآن او فيما اوحى الى مطلقاً سواء كان قرآناً او لا وفيه تنبيه على أن التحريم انما يعلم بوحي الله اليه وكذا غيره من الأحكام انما يعلمه ^{بالوحي} بالوحي لا بغيره فانه قول عن الهوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى .

« محرّم ما » طعاماً محرّم ما « على طاعم يطعمه » الوصف للتأكيد كما في « طائر يطير بجناحيه » .

« إلا أن يكون ميتة » وهى ما فارقت الرّوح بغير ذبح شرعى سواء كان ذكراً او انثى وقرئ الفعل على الغيبة وميتة بالرّفع على ان كان تامّة .

« اودماً مسفوحاً » مصبوحاً كالدم في العروق لا كالطحال وان كان حراماً لدليل من خارج وخصّ المصبوب بالذكر لانّ ما يختلط باللحم منه ممّا لا يمكن تخليصه منه

مباح ، وفي الجمع بين تقييد الدّم بالمسفوح هنا وبين اطلاقه في قوله : حرّم عليكم الميتة والدّم اشكال ، ومن ثمّ أخذ الشافعية بظاهر الاطلاق فحرموا مطلق الدّم وان تخلف في العروق بعد الذبح .

ولا منافاة بين الاطلاق والتقييد هنا فيعمل على الاطلاق إلا ما ثبت خروجه بالدليل ، وقيد بعضهم به ويلزمه اباحة غير المسفوح وفيه نظر وفي تفسير القاضى انّ دماً معطوف على أنّ- مع ما في حيزه ولعلّ ذلك لاختلاف القراءة المتواترة في رفع ميتة ونصبها ولو تعيّن نصبها لكان العطف عليها لازماً .

«اولحم خنزير فانه رجس» يحتمل رجوعه الى لحم الخنزير او خنزير نفسه اوكلّ واحد ممّا تقدّم اى هو قذر او خبيث تنفر عنه الطّباع .

« اوفسقا » عطف على لحم الخنزير وما عطف عليه وما بينهما اعتراض للتعميل والمراد أنّ من المحرّمات ما هو فسق لكنّه مجمل لم يبيّنه ولعلّ قوله : « اهل لغير الله به » صفة موضحة له يبيّن المراد منه بها ولا يبعد أن يراد ما لم يذكر اسم الله عليه سواء ذكر عليه غير الله ام لا والاهلال رفع الصّوت بالشىء .

« فمن اضطر » اى تناول شيئاً من المذكورات « غير باغ » اى غير قاصد أكل الميتة او باغ على مضطر آخر مثله او خارج على الامام « ولاعاد » قدر الضرورة وفي مرسله البزنطى ^(١) عن أبى عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى : فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال : الباغى الذى يخرج على الامام ، و العادى الذى يقطع الطريق لانهلّ له الميتة .

« فان ربك غفور رحيم » لا يؤاخذ على ذلك لانه أباحه له والآية محكمة دالة على انه عليه السلام لم يجد فيما اوحى اليه الى تلك الغاية محرّماً غير المذكورات ،

(١) انظر البرهان : ج ١ ، ص ١٧٤ . و المجمع : ج ١ ، ص ٢٥٧ . وفيه : غير باغ

على امام المسلمين و عاد بالمعصية طريق المحقين و هو المروى عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام .

فلا ينافيه ورود التحريم بعد ذلك بالنسبة الى أشياء أخر ، وعلى هذا فلو ورد خبر دال على تحريم شيء غيرها لا يكون ذلك نسخاً للكتاب بالسنة كما قد يتوهمه جماعة ، لأن شرط النسخ استمرار الحكم وعدم وجدان الحكم في وقت لعدم الوحي لا ينافيه التنصيص على الحكم فيما بعد ذلك من الاوقات ، إذ نهاية عدم وجدان الحكم عدم الحكم ، وهو ليس حكماً بالعدم ، حتى يكون ورود الحكم بعد ذلك نسخاً .

على أن ذلك لا ينافي محرمات أخر في تلك الحالة إذ قد يكون الحصر اضافياً أو يكون داخلياً بدليل آخر فيخص عموم الاباحة المفهوم من الحصر بدليل من خارج كساير العمومات ، او يقال : إن حاصل القول بانه لامحرم سوى الأربعة ان ماعداها ليست بمحرمة وهذا عام فائبات محرم آخر تخصيص له لانسح فلا نسخ بوجه .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنه لا يمكن الاستدلال بها على حل ماعدا المذكورات إلا مع انضمام الاستصحاب وتتبع دليل التحريم فانه بمجرّد اصاله العدم من دون الفحص والتفتيش لا يثبت الحلّية لجواز التغيير نعم لا يجب الاستقصاء في الفحص كما بين في الاصول .

الثالثة :

« يسألونك عن الخمر » وهو كل شراب خالط العقل فستره وذهب به من أي قسم كان أخذاً من التخمين وهو الستر ، هذا عند أصحابنا ولهم في ذلك روايات دلت عليه و تابعهم الشافعي وقال أبو حنيفة : هو ما غلا واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب .

« والميسر » مصدر كالموعد سمى به القمار لما فيه من أخذمال الناس بيسر او سلب يساره تقول : يسرته اذا فمرته وهو عندنا شامل لجميع أنواع القمار من النرد والشطرنج والكعبتين حتى لعب الصبيان بالجوز ، وان لم يكن على رهن عند أصحابنا ، وعن النبي ﷺ : ايتاكم هاتين الكعبتين المشؤمتين فانهما من ميسر

العجم . وعن عليّ عليه السلام : ان النرد والشطرنج من الميسر ، والمعنى انهم يسألونك عن تعاطيهما .

« قل فيهما » اى في تعاطيهما « اثم كبير » وزر عظيم وقرء حمزة والكسائي كثير بالثناء المثلثة ومعنى الكثرة أن أصحاب الخمر والميسر يقتربون فيهما الآثام من وجوه كثيرة لانها مفسدة للعقل ومؤدية الى ارتكاب المحرمات وترك الواجبات كما أشعر به قوله : « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة . » الآية .

« ومنافع للناس » من كسب المال والطرب وحصول القوة بشربها والتوصل بهما الى مصادقة الفتيان ومعاشرة الحكّام ونحو ذلك .

« واثمهما » المترتب على تعاطيهما « أكبر من نفعهما » فإنّ المفاسد بالاثم عظيمة بالنسبة إلى النفع بل ليس هناك نفع بالنسبة الى الاثم اذ هو أمر فان ولذة قليلة والعقاب عظيم دائم .

ولعلّ ذكر النفع للإشارة الى انه امرهين ليس بملتفت اليه عند العقل والشرع بل النفع الذى يخيله الانسان فيه ليس بنفع حقيقة اذما يستلزم دخول النار وغضب الملك الجبار ، والفضيحة في دار القرار ، بين رسل الله وعباده الصالحين الأبرار ، والدخول في سلك الفجار ، ليس بنفع عند اولى الأبصار ، والاّ فامتناسب ترك ذكره في هذا المقام .

قال القاضي : ولذلك قيل : انها محرّمة للخمر فإنّ المفسدة اذا رجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والأظهر انه ليس كذلك لما مرّ ، أراد بما مرّ ما ذكره سابقا من عدم كون الحسن والقبح عقليّين فإنّ تحريم فعل بربحان مفسدته على مصلحته من لوازم ذلك .

ولا يخفى ما في كلامه من النظر : اما أوّلاً فلحكمه بعدم كون الآية محرّمة لها والظاهر انها دالة على التحريم اذ لا يراد من الحرام سوى ما يلحق فاعله الاثم والذنب وقد صرح تعالى فيها بترتب الاثم على تعاطيهما ووصفه بالكبير وكون الاثم

أعظم من النفع .

وأما ثانياً فلان الفعل اذا اشتمل على مفساد كثيرة أكثر مما يتخيل انه منفعة فان الحكمة تقتضى تحريره وإن قلنا بالحسن والقبح الشرعيتين فقط وأن أفعاله تعالى ليست معكلة بالأغراض وأنه يجوز خلو الأحكام عن علل ومصالح لان ذلك لا يجوز عند ظهور المفساد ولم يقل به من يقول بالشرعيتين ، ومن ثم كان أصحاب القياس لا يجوزون كون وصف صالح للعلية غير علة ولا يقولون بخلو الحكم عن علة مهما أمكن وان جاز الخلو ويحكمون بأن التعبد قليل بل ليس له وجود فتأمل .

« وفي مجمع البيان » : قال الحسن : في الآية دلالة على تحريم الخمر من وجهين : أحدهما قوله : وائمهما أكبر فانه اذا زادت مضرة الشيء على منفعته اقتضى العقل الامتناع منه والثاني انه يبين ان فيهما الاثم وقد حرم في آية اخرى الاثم فقال : « قل انما حرّم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم » هذا .

واعلم ان الظاهر من الأخبار وهو المشهور بين أصحابنا ان الخمر ما كانت محكّلة اصلاً في الاسلام بل في سائر الاديان كانت حراماً ، والذي يظهر من الكشف والبيضاوى أنها كانت محكّلة في اول الاسلام ثم نزل تحريمها قال في الكشف ونحوه قال في تفسير القاضى : روى انه انزلت بمكة « ومن نمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكراً » فكان المسلمون يشربونها وهى لهم حلال . وفي استفادة التحليل من هذه الآية نظر ، بل الظاهر خلافه وسيجيء الكلام فيها قريباً ان شاء الله تعالى .

ثم قال : ان عمر ومعاذاً ونفراً من الصحابة قالوا : يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل ومسلبة للمال فنزلت : « فيهما اثم كبير ومنافع للناس » الآية ، فشربها قوم وتركها آخرون .

ولا يخفى ما فيه فان قولهم : أفتنا . ان كان بعد فهم التحليل من الآية السابقة فلا وجه للافتاء بعده بل يجب عليهم متابعة قوله تعالى و ارادة التحريم بالافتاء بعد نبوت التحليل لامعنى له ، وايضاً شرب قوم بعد نزول هذه الآية امّا لعدم فهمهم

التحريم أيضاً او لارتكاب الاثم ، والاوّل باطل لأنّهم سألو النبي ﷺ أن أفتنا في الخمر وغرضهم بيان تحريمها فنزلت ، وذلك يقتضى ظهورها في التحريم والألزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما ثبت في محله .

ثمّ قال : ودعا عبدالرحمن بن عوف أناساً منهم فشرّبوا وسكروا وأمّ أحدهم فقراء أعبد ما تعبدون فنزلت : « ولا تقرّبوا الصلّة وأنتم سكارى » فقل من شرّبها . ولا يخفى أنّ السابقة دلّ على التحريم من هذه الآية فترك الأكثر الشرب لهذه دون سابقتها نظراً إلى عدم الفهم منها بعيد .

ثمّ قال : ودعا عتيان بن مالك قوماً فيهم سعد بن أبي وقاص فلمّا سكروا افتخروا وتناشدوا حتّى أنشد سعد شعراً فيه هجاء الأنصار فضرّبه أنصارى بلحى بعير فشجّه موضحة فشكى الى رسول الله ﷺ فقال عمر : اللهمّ بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً ، فنزلت : « أنتما الخمر والميسر والانصاب الى قوله فهل أنتم منتهون » فقال عمر : أنتمينا يارب .

ولا يذهب عليك أنّ عمر مع ورود هذه الآيات وارتداد جماعة من الصحابة عن الشراب بعد ورود كل آية لم يرتدع واستمرّ على شرّبها مع سماع الأجوبة الى آخر آية نزلت في ذلك وهو يعطى قلّة خوفه من الله تعالى حال حياة النبي ﷺ ونقل في الكشف عن علي عليه السلام^(١) لو وقعت قطرة في بئر فبنيت مكانها منارة لم أؤذن عليها ولو وقعت في البحر ثمّ جفّ و نبت فيه الكلاء لم أرعه . وعن ابن عمر : لو ادخلت اصبعي فيه لم تمتعني يعنى قطعها .

ثمّ قال : وهذا هو الايمان حقاً وهم الذين اتقوا الله حقّ تقاته ، والظاهر أنّه يريد وصف علي عليه السلام^(٢) وابن عمر بالايمان الكامل اذ رجوع كلامه الى الجميع بعيد ويلزم منه عدم الايمان في غيرهما وكفى به شاهداً على عدم الايمان في صاحبيه .

(١) انظر كنز العرفان : ج ٢ ، ص ٣٠٥ واللفظ فيه : (ولو وقعت في بحر ثم جف

و نبت فيه لم أرعه) . وفي الكشف . ج ١ ، ص ٢٦٠ مثل ما في الكتاب ، ولم أجدّه في الشاف

الكاف . وفي زبدة البيان ج ١ ، ص ٦٣٠ .

الثالث

فى أشياء من المباحات

وفيه آيات :

الاولى [المائدة: ٣] .

«يسألونك ماذا احل لهم» اى من المطاعم والمأكول بعد ما بين لهم المحرمات لما حصل لهم من الشبهة فى موضع يحتمل التحريم ولم يكتفوا بالبرائة الاصلية بل طلبوا النص .

«قل احل لكم الطيبات» مالم تستخبثه الطبايع السليمة ولم تنفر عنه والظاهر ان ذلك مما لم يدل دليل على تحريمه من عقل او نقل فيكون مؤيداً للحكم العقلى بالاباحة ويجتمع العقل والنقل على اباحته مالم يدل دليل على تحريمه وفهم منه حرمة المستخبثات المقابلة للطيبات كما دل عليه بالمنطوق قوله: ويحرم عليهم الخبائث. «وما علمتم من الجوارح» عطف على الطيبات ان كانت ماموصولة على تقدير مضاف اى وصيد ما علمتم ، وجملة شرطية جوابها فكلوا ان كانت شرطية ، والجوارح هنا الكلاب فقط بقرينة قوله :

«مكبلين» فانه مشتق من الكلب اى حال كونكم صاحبى كلاب او معلمى كلاب وهو يقتضى كون المراد بالجوارح هنا الكلاب فقط لان المكلب صاحب الكلاب بالاخلاف بين اهل اللغة والتقييد به يعطى ما ذكرناه ، إذ لو اراد مطلق الجوارح لم يحتاج الى هذا التقييد بل كان اخذه مضرآ .

وقد انعقد اجماع علمائنا على أنه لا يجوز الاصطياد بشيء من الجوارح ، بمعنى أنه لا يحلّ مقتولها الا مقتول الكلب المعلم فانه حلال سواء كان الجارح من جوارح

السباع اوجوارح الطير .

وقيل : ان المراد بها مطلق الجوارح من السباع ذوات الأربع والطيور واطلاق
المكلبين باعتبار كون المعلم فى الاغلب كلباً ولان كل سبع يسمى كلباً لقوله ^(١)
والله اعلم : سلب عليه كلباً من كلابك فأكله الأسد .

وفيه نظر اذ هو خلاف ظاهر الآية واطلاق الكلب على غيره من السباع تجوز
بلا خلاف فلا يكون داخل تحت مع الاطلاق وقد نظافت أخبارنا عن ائمتنا ^(٢)
باختصاص حلية ماذبجه الكلب المعلم دون غيره من الجوارح .

فان قيل : هب ان المذكور فى الآية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر
لا ينفى حل غيره لجواز الاصطياذ بالرعى والشبكة ونحوهما مع سكوت الآية عنها .
قلنا : ظاهر ان الآية اذا دللت على حلية مقتول الكلب كان حلية ماعداه
يتوقف على الدليل والأصل عدمه وفى مجمع البيان : وروى عن على بن ابراهيم فى
تفسيره باسناده عن أبى بكر الحضرمى عن أبى عبد الله ^(٣) قال : سألته عن صيد البزاة
والصقور والفهود والكلاب فقال : لا تأكل الا ما ذكيت الا الكلاب قلت : فان قتله ؟ -
قال : كل : فان الله يقول : وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله
فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه . ثم قال ^(٤) : كل شئ من السباع
يمسك الصيد على نفسها الا الكلاب المعلمة فانها تمسك على صاحبها وقال : اذا
أرسلت الكلب المعلم فاذكر اسم الله عليه فهو ذكاته وهو أن يقول : بسم الله والله أكبر .
«تعلمونهن» حال ثانية او استئناف «مما علمكم الله» من الحيل وطرق التأديب
فيصرن معلمة بتعليمكم او مما علمكم الله من اتباع الكلب الصيد بإرسال صاحبه
وانزجاره بزجره وفيه دلالة على أن صيد غير المعلم حرام الآن يدرك ذكاته فيذكيه

(١) انظر القصة و دعاء النبي (ص) على عتبة بن أبى لهب و اقتراس الاسد اياه فى تفسير

سورة النجم مجمع البيان ج ٥ ، ص ١٧٢ ، والدر المنثور ج ٦ ، ص ١٢١-١٢٢ ، والكشاف

ولاخلاف في ذلك .

وقد اختلف أصحابنا في حدّ تعليم الكلب والمشهور فيما بينهم أن يكون بحيث يذهب اذا استرسل ويقف اذا زجر ولا يعتاد أكل ما يمسكه و يتحقق ذلك بال تكرار على هذه الصفات الثلاث مراراً بحيث يعلم في العرف انه معلم .

وقيل : هو أن يكون الكلب بحيث يفعل ما يريد صاحبه فيطلب الصيد اذا شلاه وينعطف عليه اذا راغ من بين يديه ويمسكه له واذا جاءه ليأخذه منه لم يحمل الصيد ويهرب منه او يحميه عنه بالهرير عليه ، فاذا تحقق ذلك منه مراراً صار معلماً وقيل : لاحدله بل متى صدر منه الترغيب او المنع امتثل لكن ينبغي أن يعلم أن ذلك صار عادة له والاقوال متقاربة .

«فكلوا مما أمسكن عليكم» يتفرع على ما تقدم ، او جزاء الشرط كما عرفت و«من» قيل زائدة نحو كلوا من ثمره وقيل مقيدة فان بعض الصيد لا يؤكل كالعظم والدم والريش ، و في الكشف : ^(١) الامساك على صاحبه أن لا يأكل من الصيد فلو اكل منه كان قد أمسك على نفسه ولا ريب في أن الكلب اذا كانت هذه عادته لم يحل اكل ما قتله من الصيد لعدم حصول شرط التعليم وأصحابنا لا يخالفون في ذلك .

نعم لو أكل منه نادراً فالظاهر جواز الأكل على ذلك التقدير للاخبار المعتبرة الاستناد الدالة على اباحة الاكل مما يقتله الكلب المعلم وان أكل منه .

وفي صحيحة رفاعة بن موسى عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن الكلب يقتل فقال : كل فقلت : أكل منه فقال : اذا أكل منه فلم يمسك عليك ، انما أمسك على نفسه . فحمله الشيخ على ما اذا كان معتاداً او على التقية لان في العامة من يمنع من أكل الصيد اذا أكل الكلب منه والأوجه الحمل الاول وبه يجمع بين الأدلة .

«و اذكروا اسم الله عليه» الضمير عائد الى ما علمتم والمعنى سموا عند ارسال الكلب المعلم وهو شرط آخر في اباحة صيده ، ويحتمل أن يعود الى ما أمسكن عليكم

(١) انظر الكشف ج ١ ، ص ٦٠٧ . وفي الشاف الكاف : « انه متفق عليه » .

والمعنى سموا عليه اذا أدركتم ذكاته و كلالا الشرطين معتبر : أما الاول فلعدم حلية ماترك التسمية فيه عمداً عند الارسال و اما الثاني فلان مقتول الكلب من الصيد انما يحل اذا لم يدرك ذكاته فلو أدرك ذكاته وجب عليه التذكية حتى لو أخل بها حرم .
نعم يظهر من الشيخ في النهاية انه اذا ادركه كذلك ولم يكن معه ما يذكيه فليتركه حتى يقتله الكلب وهو بعيد والمشهور الأول وهو المفهوم من رواية على بن ابراهيم السالفة الا انها تضمنت ذكر بسم الله والله أكبر والظاهر انه غير متعين بل المعتبر ذكر الله المقترن بالتعظيم .

وهل يكفى ذكر الله مجرداً فيه احتمال وبه قطع العلامة امانحو اللهم اغفر لي اوصل على محمد وآل محمد ففيه قولان ، والظاهر اشتراط وقوعه بالعربية لتصريح القرآن باسم الله العزيز . ولا يرد أن مقتضى ذلك عدم الاجزاء مع ذكر اسمائه المختصة به غير الله لاننا نمنع أن مقتضى ذلك فتأمل .
« واتقوا الله » في محرماته « ان الله سريع الحساب » فيؤاخذكم بما جل ودق وفيه اشارة الى الملاحظة الثامنة في أمر الصيد بل في غيره من الاحكام .

الثانية [المائدة ٥]

« اليوم احل لكم الطيبات » أكد تحليلها بعد ما تقدم عليها وقد عرفته ولم يرد باليوم يوماً بعينه وانما اراد به الحاضر وما يتصل به من الازمنة المستقبلية .
« وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم » اختلف في الطعام هنا فقيل : المراد به ذبايح اهل الكتاب ونسبه في المجمع ^(١) الى أكثر المفسرين وأكثر الفقهاء وبه قال جماعة من أصحابنا و يؤيده أن ما قبل الآية في بيان الصيد والذبايح ، ولأن ماسوى الصيد والذبايح محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد أن صارت لهم ، فلا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فائدة .

وقيل : المراد به ذبايحهم وغيرها من الاطعمة ، وقيل : انه مختص بالحبوب

وما لا يحتاج الى التذكية و رواه الكليني ^(١) في الحسن عن قتيبة الأعشى قال : سألت رجلاً اباعده الله ﷺ وأنا عنده فقال له الرجل : قال الله تعالى : احل لكم الطيبات و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم . فقال له أبو عبد الله ﷺ : كان أبي يقول : إنما هو الحبوب واشباؤها ونحوها مما دل على ذلك وإلى هذا القول يذهب أصحابنا و هو الصحيح .

ويدل عليه مضافاً الى الأخبار انه تعالى نهى في كثير من الآيات عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه وما اهل به لغير الله و ظاهر أن الكتابي لا يذكر اسم الله عليه . ولو قيل : إن محل النزاع ما لو ذكر اسم الله عليه والا فالمسلم مع خلو ذكر اسم الله لا لتحل ذبيحته لقلنا : ظاهر أن ما يذكره الكتابي من اسم الله ليس باسم الله تعالى حقيقة فإن اليهودي إنما يقصد الله الذي عزير ابنه والنصراني يقصد الله الذي المسيح ابنه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً والذكر على هذا الوجه بمثابة الدم فلا تباح الذبيحة به ، ولأنه يبعد في العرف اطلاق الطعام على الذبيحة وإنما هو في العرف عبارة عن البر و الشعير و نحوز ذلك من الحبوب .

على اننا لو سلمنا ذلك لقلنا مقتضى الآية اباحة طعامهم على العموم خرج منه نحو الذبيحة وغيرها مما بارشوه بالرطوبة لادلة اقتضت ذلك وأوجب التخصيص فيبقى ما عدا ذلك كالحبوب وغيرها داخله فيه .

«وطعامكم حل لهم» فيجوز لنا أن نطعمهم اياه وأن نبيعه عليهم وكذا ساير المعاملات بعوض ولا عوض وخص في المجمع الحلية هنا بان نطعمهم وفيه بعد .

الثالثة [البقرة ١٧٣]

«إنما حرم عليكم الميتة» قد عرفت معناها ، والتحریم المضاف الى العين ينصرف

(١) انظر الكافي : ج ٢ ، ص ١٥٠ باب ذبايح أهل الكتاب الحديث ١٠ . و رواه ايضاً في التهذيب ج ٩ ، ص ٦٤ الرقم ٢٧٠ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٨١ بالرقم ٣٠٣ وهو في المرأة ج ٤ ، ص ٥٤ . وفيه : «صحيح» مع شرح للحديث . و في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٤٢ الباب ٢٦ من أبواب الذبايح الحديث ١ .

الى المنافع كلها الا ما أخرجه الدليل اذ تقدير البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وذلك يقتضى تحريم التصرف فيها بأى وجه كان من اسراج شحمه او ادهان حيوان به او أكله و نحو ذلك مما اقتضاه العموم ولم يخبر به الدليل .

وقيل : ان هذا التحريم ينصرف الى ما ينتفع بمثله عرفاً كالاكل مثلاً ويحتمل ترجيحه هنا من حيث ذكر الأكل قبله وبعده وحينئذ فتحريم غيره من الانتفاعات يعلم من دليل خارج عن الآية كالأخبار والاجماع ان كان .

«والدم» اطلق تحريم الدم هنا وقيدته في الآية السابقة بالمسفوح اى المصبوب فقال بعضهم : يجب حمله هنا على المسفوح لوجوب حمل المطلق على المقيد وفيه نظر :

اما لان الحمل انما يجب اذا كان بينهما منافاة وهو غير ظاهر هنا اذ يجوز تحريم مطلق الدم والدم المسفوح ايضاً هذا اذا لم نعتبر مفهوم الوصف ولو اعتبرناه أمكن المنافاة واما لان قوله تعالى : لا أجد فيما اوحى الى محرماً الى قوله اودهاً مسفوحاً يقتضى حصر المحرمات المذكورة فيما وجد في ذلك الوقت فلا ينافيه الورود بعدها بتحريم الدم على الاطلاق وفي كلا الوجهين بعد .

والحق أن المقام لا يخلو من اشكال وقد استثنى الاصحاب المتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح فاته عندهم حلال طيب و دليلهم عليه الاجماع والخبر و ما في التحرز عنه من الضيق والخرج المنفيين .

« ولحم الخنزير » خص اللحم بالذكر مع تحريم جميع أجزائه لحماً وشحماً وغيرهما نظراً الى أنه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر اجزائه كالتابع له فتدخل فيه ايضاً وفي هذا قرينة على ان المراد تحريم الأكل في الجميع فيثبت تحريم غيره من الانتفاعات بدليل خارج عن الآية كمداد الدليل على نجاستها وهو يستلزم تحريم استعمال شيء منها فيما يشترط فيه الطهارة ونحو ذلك .

« وما اهل به لغير الله » وما رفع به الصوت عند الذبح ذاكرين غير الله سواء كان الصنم او لم يكن والاهلال في الاصل رؤية الهلال يقال : أهل الهلال وأهلته لكن

لما جرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير اذا رؤي سمي ذلك اهلالات ثم قيل لرفع الصوت وان كان لغيره كذا قاله القاضي ، والمفهوم عرفاً من قوله : اهل به لغير الله أن سبب التحريم عدم ذكر الله على الذبيحة ومقتضاه اشتراط الحلية بذكر اسمه كما قال : ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه .

«فمن اضطر» اى تناول أحد الامور المذكورة وعدم صبره عنه لمكان احتياجه الى سد الرمق الذى به الحياة «غير باغ» بالاستيثار على مضطر مثله او خارج على الامام او طالب أكل الميتة باللذة «ولاعاد» حدا الضرورة او بقطع الطريق وقد سلف مثله في مرسله البزنطى «فلانتم عليه لاذنب ولا تحريم عليه في التناول» ان الله غفور ، لما فعل «رحيم» يرخص مثل ذلك حال الضرورة وقد سلف الوجه في الجمع بين الوجهين .

قال القاضي : فان قيل : انما يفيد قصر الحكم على ما ذكر ، وكمن من حرام لم يذكر قلت : المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا او قصر حرمة على حال الاختيار كانه قيل : انما حرم عليكم هذه الأشياء ، ما لم تضطروا اليها . وفي الاول خفاء وفي الثانى بعد مع ان تحريم كل محرم فانما هو على حال الاختيار لا الاضطرار كما يدل عليه العقل والنقل فعاد السؤال .

ويمكن أن يقال : المحرم حين النزول لم يكن الا هذه فقط كما دل عليه قوله : قل لأجد فيما اوحى الآية فصح الحصر باعتبار ذلك الوقت ، وان الحصر اضافى بالقياس الى ما حرمه جماعة من الصحابة على أنفسهم كما اسلفناه في قوله تعالى : كلوا مما رزقكم الله . الآية اى ليس المحرم ما حرمتموه بل هذه الاشياء فتأمل .

الرابعة [الانعام ١١٨]

«فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» متفرع على ما تقدمه من انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام فانهم كانوا يقولون للمسلمين : انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله أحق أن تأكلوه مما قتلتم أنتم فنزلت والمعنى كلوا مما ذكر اسم الله على ذبحه لا ما ذكر اسم غيره كالاصنام اولم يذكر عليه اسم ولا مامات حثف أنه .

« إن كنتم بآياته مؤمنين » فإن الإيمان بها يقتضى إستباحة ما أحلّه الله واجتناب ما حرّمه الله وفيه دلالة على وجوب التسمية على الذبيحة كما أشرنا إليه ، وعلى أن ذبايح أهل الكتاب لا يجوز أكلها لأنهم لا يسمّون الله عليها ومن سمى منهم يعتقد أن الذي يسميه هو الذي أبد شريعة موسى أو عيسى عليهما السلام والذي عزى رابته أو المسيح فإذا لا يذكر الله حقيقة .

والمعتبر من ذكر اسمه تعالى ذكره المقترن بالتعظيم لأنه المتبادر المفهوم منه كاحد التسميات الأربع ، وفي اجزاء ذكر الله مجزئاً احتمال قوى ، ويراد من ذكره ذكر اسمه المختص به ، وفي اجزاء الصفة المختصة به كالرحمن والقدير أو القادر على كل شيء وما يجري مجراه وجهان اقواهما الاجزاء لقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ايئاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » وقد تقدم جانب من الكلام .

« وما لكم الا تأكلوا » واي غرض لكم في التّحرج عن الأكل « ممّا ذكر اسام الله عليه » عند ذبحه وما الذي يمنعكم عنه .

« وقد فصل لكم ما حرّم عليكم » الواو للحال اي والحالات فصل لكم الحرام من الحلال بقوله : حرّم عليكم الميتة الآية وبما أجراه على لسان نبيه عليه السلام من الأحكام .

واعترض بانّ قوله : حرّم عليكم الميتة النّح في أوّل المائدة وهى آخرها نزل بالمدينة وسورة الأنعام مكّيّة والآية تقتضى أن يكون المفصل مقدّماً على هذا المجمل ، والأولى أن يكون المراد قوله تعالى بعد هذه الآية : قل لأجِد فيما وحي الىّ محرّماً الآية فإنّ هذا القدر من التّأخير غير ضاير هذا . ويمكن أن يقال : هذه الآية من سورة الأنعام متأخّرة عن المائدة فتأمل .

« الاّ ما اضطررتم اليه » ممّا حرم عليكم فانه ايضاً حلال لكم حال الضرورة لما في ترك التّناول من التّأديّة الى هلاك النّفس ومقتضى الآية الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو سدّ الرّق ومن جوّز الشّبع من ذلك كبعض العامة فقد أبعد .

واستدلّ بها الجبائي على أن المكروه على أكل المحرّمات لائمه عليه لانه بمثابة المضطرّ في الخوف على النفس وهو كذلك عندنا وعند الأكثر من العامة .
 « وان كثيرا يضلّون بأهوائهم » اي باتباع أهوائهم فيحلّون الحرام ويحرّمون الحلال « بغير علم » يستندون اليه ، ومن قرء بضم الياء من الكوفيين أراد أنهم يضلّون أتباعهم فحذف المفعول به وهو كثير .
 « ان ربك هو أعلم بالمعتدين » المتجاوزين الحق الى الباطل والحلال الى الحرام وفيه ترهيب عظيم .

ثم انه تعالى بعد ذلك أكد وجوب التسمية حال الذبح بقوله :
 « ولانا أكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه » ظاهره تحرّم أكل ما لم يسم عليه سواء كال عمداً او نسياناً وبظاهره أخذ داود وهو قول جماعة من العامة وقال الشافعي :
 يحلّ أكلها في الحالين ان كان الذّابح مسلماً استناداً الى قوله وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ : ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه ، والخبر غير معلوم الصّحة فلا يصح الاستناد اليه في العموم .

والذي قاله أصحابنا : إن تعمّد تركها مع اعتقاد وجوبها لم تحل لانها ميتة وان تركها نسياناً بعد أن يكون معتقداً لوجوبها و تحرّم الأكل مع التّرك عمداً حلّ أكلها ويدلّ على ذلك بعد الاجماع الأخبار الواردة عن أصحاب العصمة عليهم السلام .
 روى محمد بن مسلم ^(١) في الصحيح قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرّجل يذبح ولا يسمي قال : ان كان نسياناً فلا بأس اذا كان مسلماً . وكان يحسن أن يذبح (الحديث) ونحوه من الأخبار وعلى هذا فتخصّص الآية به و وافقنا في ذلك أبو حنيفة . ولو تركها جهلاً بوجوبها ففيه وجهان والاحوط الاجتناب .

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٦٠ الرقم ٢٥٢ . والكافي : ج ٢ ، ص ١٤٨ باب ما ذبح لغير القلبة الحديث ٢ . والمرآت ج ٤ ، ص ٥٢ . وفيه «صحيح» . وهو في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميري ص ٢٤٠ باب ١٥ من أبواب الذبايح الحديث ٢ . وفي الوافي ج ١١ ، ص ٣٢ .

« وإنه فسق » ، وإن أكل مالم يذكر اسم الله عليه فسق و خروج عن الطاعة
ويحتمل رجوع الضمير الى مالم يذكر اسم الله عليه ، فإن الفسق ما اهل لغير الله به
ونما ما يتعلق باحكام الذبيحة تعلم من الفروع .

الخامسة : « وإن لكم في الانعام » يعنى الابل والبقر والغنم « لعبرة » دلالة
يعتبر بها من الجهل الى العلم « نسقيكم ممّا في بطونه » استيناف لبيان العبرة
وتذكير الضمير ونوحيد هنا نظر الى لفظه فان الانعام اسم جمع لا جمع حقيقة فيعتبر لفظه
مرة فنذكر ومعناه اخرى فيؤثرت كما اثرت في سورة المؤمنين ، وكذلك عند سيمويه
المفردات المبنية على أفعال كاخلاق و الباس ونحوها يذكر ضميرها تارة و يؤثرت
اخرى ، ومن قال انه جمع جعل الضمير لبعض المفهوم منها فان اللبّن لبعضها وهو
الاناث دون الجميع ، ويحتمل أن يراد به الجنس فلا اشكال .

« من بين فرث ودم لبناً » فانه يخلق من بعض أجزاء الدم المتولد من
الأجزاء اللطيفة التي في الفرث و هو الأشياء المأكولة المنهضة بعض الانهضام
في الكرش .

وعن ابن عباس : أن البهيمة اذا اعتلفت واستقر العلف في كرشها طبخته
وكان أسفله فرثاً وأوسطه لبناً وأعلاه دماً والكبد هو المتسلط على الأصناف الثلاثة
فيقسمها فيجري الدم في العروق واللبن في الضرع ويبقى الفرث كما هو ، وأنكر
الأطباء هذا القول من حيث أنه على خلاف الحس والتجربة أما الحس فلان
الانعام تذبح ذبْحاً متوالياً ولا يرى في كرشها دم ولا لبن وأما التجربة فلان الدم
لو كان في اعلى المعدة والكرش كان يجب اذا قاء أن يبقى الدم وليس كذلك .

بل التحقيق ان الحيوان اذا تناول العلف حصل في معدته او كرشه هضم اول
فما كان منه صافياً انجذب الى الكبد وما كان كثيفاً نزل الى الامعاء ثم الذي يحصل في
الكبد ينطبخ فيها ويصير دماً وذلك الهضم الثاني ويكون مخلوطاً بالصقراء والسوداء
و زيادة المائية أما الصقراء فتذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والماء الى
الكلى ومنها الى المثانة وأما ذلك الدم بانه يدخل في الاوردة وهي العروق الثابتة

من الكبد وهناك يحصل الهضم الثالث .

وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصبّ الدّم في تلك العروق الى الضرع وهو لحم غددى رخوايض فيقلب الله الدّم هناك الى صورة اللبن .
ثم إنّه تعالى أحدث في حلمة الثدي ثقباً صغيراً يخرج اللبن الخالص منها وقت المصّ أو الحلب فهو بمنزلة المصفاة للبن يخرج الطيب الخالص منها ويبقى الكثيف فبهذا الطريق يصير خالصاً لا يشوبه الدّم ولا يستصعبه رايحة الكرش والفرث .

« سائغاً للشّاربين، سهل المرور في الحلق حتّى قيل : أنّه لم يغصّ باللبن قطّ »
فسبحان الله ما أعظم قدرته وأبداع صنّعه وألطف حكمته . وفيها دلالة على إباحة لبن الانعام والحثّ على الاعتبار بها .

وقد احتجّت الشّافعيّة الذّاهبة الى طهارة المنى على الحنفيّة الذّاهبة الى نجاسته بسبب جريه في مسلك البول بهذه الاية قالوا : وليس به مستكرّان يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين الفرث والدّم وهو طاهر .
وما ذكروه من كون السلوك لا يوجب التنجيس صحيح والسرّ فيه أنّ المسلك من البواطن ولا حكم لها في النجاسة وإلاّ لم يصحّ صلوة أحد لعدم خلوّ النجاسة من بواطنه وهو ظاهر وصرّح بذلك أصحابنا أيضاً .

ولكنّ الظاهر أنّ النجاسة عند الحنفيّة ليس لسلوكه مسلك البول بل لاخبار أوجب النجاسة كما يعلم من محله وقد انعقد اجماع علماؤنا على النجاسة وتظافرت النصوص الواردة عن أصحاب العصمة عليهم السّلام بذلك كما يظهر لمن راجع كتبهم .
« ومن ثمرات النخيل والأعناب » متعلّق بمحذوف على حذف مضاف او بارادته منه مجازاً اي ونسقيكم من عصيرهما وليس متعلّقاً بنسقيكم المذكور ولا المقدّر المعطوف اذ يلزم كونه بياناً لعبارة الأنعام وهو غير ملائم ويحتمل أن يتعلّق بقوله : « تتخذون منه سكراً » و يكون منه تكرارا للتأكيد كقولاك : زيد في الدار

فيها ويحتمل خبراً لمحذوف صفته تتخذون اى و من ثمرات النخيل والأعناب ثمر تتخذون منه ، وتذكير الضمير على الوجهين الأولين لانه للمضاف المحذوف اعنى العصير اولاً لأن الثمرات بمعنى الثمر ، والسكر مصدر سمى به الخمر .
 « ورزقاً حسناً » كالتمر والزبيب والدبس والخل ونحوها . قال القاضى :
 والآية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها وإلا فجامعة بين العتاب والمنته . يريد انها اذا كانت بعد تحريم الخمر كانت جامعة بين العتاب بشرب الخمر والمنته بالرزق الحسن بل فيها تنبيه على الحرمة ايضاً لانه ميز بينها وبين الرزق الحسن في الذكر فوجب في السكر أن لا يكون رزقاً حسناً بحسب الشريعة .
 وعلى ما قلناه من عدم تحليل الخمر في وقت من أوقات الاسلام فهى العتاب المذكور وقيل : ان الآية منسوخة فان السورة مكينة وتحريم الخمر نزل في المائدة وهي مدنية .

وقيل : المراد بالسكر الطعم وقيل : ان المراد بالسكر النبيذ وهو قول الحنفية قال الشيخ في التبيان : وقد استدل قوم بهذه الآية على تحليل النبيذ بان قالوا : امتن الله تعالى علينا وعدد من جملة نعمه علينا أن خلق لنا الثمار التى تتخذ منه السكر والرزق الحسن وهو تعالى لا يمتن بما هو محرّم ، والقوم هم الحنفية المجوزون شرب النبيذ الى حد الاسكار .

وربما احتجوا عليه بقوله ﷺ : الخمر حرام بعينها والسكر من كل شراب ، اى حرام حيث علق التحريم في غير الخمر بالسكر وهو يقتضى أن يكون السكر شيئاً غير الخمر وكل من أثبت هذه المغاربة قال : انه النبيذ المطبوخ .

ثم قال الشيخ في التبيان : « والآية لادلالة فيها من وجوه :

الاول - انه خلاف ما عليه المفسرون لان واحداً منهم لم يقل ذلك بل التابعون من المفسرين قالوا : ما حرم الله من الشراب ، وقال الشعبي منهم : انه أراد ما خلطه من الشراب وغيره .

والثاني - انه لو اراد بذلك تحليل السكر لما كان لقوله : رزقاً حسناً معنى لأن

مأحلّه واباحه فهو ايضاً رزق حسن فلم فرق بينه وبين الرزق الحسن والكل شيء واحد وانما الوجه فيه أنه خلق هذه الثمار لتنتفعوا بها فاتخذتم أنتم منها ما هو محرّم عليكم وتركتم ما هو رزق حسن واما وجه المنّة فبالأمرين معاً ثابتة لأنّ ما أباحه فالمنّة به ظاهرة لتعجيل الانتفاع به وما حرّمه ايضاً فظاهرة لانه اذا حرّم علينا ووجب الامتناع ضمن في مقابلته الثواب الذي هو أعظم النعم فهو نعمة على كل حال .

والثالث - ان السكر اذا كان مشتركين السكر والطعم وجب ان يتوقف فيه ولا يحمل على أحدهما الابدليل وما ذكرناه مجمع على أنّه مراد وما ذكره ليس عليه دليل على انه كان يقتضى أن يكون ما سكر منه يكون حلالاً وذلك خلاف الاجماع لانهم يقولون : القدر الذى لا يسكر هو المباح وكان يلزم على ذلك أن يكون الخمر مباحاً وذلك لا يقوله أحد وكذلك يلزم أن يكون النقيع حلالاً وذلك خلاف الاجماع انتهى كلام الشيخ وهو جيد .

«ان في ذلك» اى فيما ذكره من اتخاذ السكر و الرزق الحسن بل خروج اللبن الخالص من بين الفرث والدم .

«لآية» دالة على ذلك ايضاً ظاهرة «لقوم يعقلون» يستعملون عقولهم بالنظر و التأمل فيها ، فانهم يجزمون بأنّ الذى قدر على ايجاد مثل هذه الثمرات من الشجر اليابس بل من نواه قادر على الاعادة وكذا القادر على اخراج اللبن الخالص من بين الفرث والدم قادر على ذلك ايضاً .

«وأوحى ربك الى النحل» الهمها وقذف في قلوبها على وجه هو أعلم به ولقد حق لغريب أمرها وعجيب صنعها أن يطلق عليه لفظ الابهاء .

«أن اتخذى» بأن اتخذى وحذف حرف الجرّ قياس مع أن ويحتمل أن يكون مفسرة لأنّ الابهاء يتضمن معنى القول وتأنيث الضمير على معنى الجماعة الكثيرة و الألف لفظه مذكّر .

«من الجبال بيوتاً ، ومن الشجر و مما يعرشون» يتخذونه عريشاً وهو سقوف

البيوت وذكر من التبعية لانها لا تبني في كل جبل ولا كل شجر ولا ما يعرش من كرم
اوسقف ولا في كل مكان بل في بعضها وهو ما يوافقها ويليق بحالها .

وسمى ما يتعسل به بيتاً تشبيهاً له بالانسان لكون ما يبنيه مشتملاً على حسن
الصنيعة وصحة القسمة التي لا يقوى عليها حذاق المهندسين الابالات وانظار دقيقة.
و لعل ذكر النحل بعد ما تقدم وبيان اقداره على البيت المشتمل على الامور
الغريبة و الصنایع العجيبة التي لا يقدر عليها اقوى المهندسين للتنبيه على كمال القدرة
بالهام مثل هذا الحيوان مثل هذه الافعال الغريبة العجيبة واقداره عليها وهو دليل
على كمال قدرته .

ثم كلى من كل الثمرات» اى ألهمها ايضاً أن تأكل من كل الثمرات وسائر
الاشجار التي تشتهيها مرّها و حلوها «فاسلكي» ما أكلت «سبل ربك» في مسالكه
التي تحيل فيها بقدرته النور المرّ عسلاً من اجوافك او المراد فاسلكي الطرق التي
ألهمها الله اياك في عمل العسل أو فاسلكي راجعة الى بيوتك سبل ربك لا يتوعر عليك
سلوكها ولا يلتبس ، فقد يحكى انها ربما اجذب عليها ما حولها فتسافر الى البلد البعيد
في طلب الثمر .

«ذللاً» اما حال من السبل اى حال كونها مذلة موطاة ذللاً الله فلا يتوعر عليها
سلوكها و اما من الضمير في اسلكي اى حال كونك مطيعة منقادة لأمره غير ممتنعة .
«يخرج من بطونها» عدل من خطاب النحل الى خطاب الناس لانه محل
الانعام والامتنان عليهم وهم المقصودون من خلق النحل والهامه ذلك .

«شراب» يعنى العسل لانه مما يشرب والاكثر على أن الله تعالى يخلق العسل
في بطن النحل ويخرجه الى فيه كالريق الذي يخرج من فم بنى آدم وظاهر البطون
دال عليه و قيل : انها تلفظ من أفواهها اجزاء طلية صغيرة متفرقة على الاوراق و
الازهار و تضعها في بيوتها ادخاراً فاذا اجتمع في بيوتها شيء كثير منها حصل العسل
وهذا يفسر البطون بالافواه .

وقيل : ان التجربة تعضد الثاني فان التريجين قريب من العسل في الطعم و الشكل ولاشك انه طل يحدث في الهواء ويقع على أطراف الاشجار والازهار فكذا العسل ولكن ظاهر الآية تعضد الاول .

«مختلف ألوانه» بعضه أبيض وبعضه أحمر وبعضه أصفر وبعضه أسود ، قيل ذلك بسبب اختلاف سن النحل او الفصل .

«فيه شفاء للناس» اما بنفسه كما في سائر الامراض البلغمية او مع غيره كما في سائر الامراض اذ قل ما يكون معجون الا والعسل جزء منه مع ان التنكير مشعر بالتبويض ويحتمل أن يكون للتعظيم .

وقيل : ان ضمير فيه يرجع الى القرآن وشفاءه للناس لما فيه من بيان الحلال والحرام والفتيا والاحكام وقيل : الى ما بين الله من أحوال النحل والاول أقوى .

«ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» فان من تدبر اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والأفعال العجيبة حق التدبر علم قطعاً انه لا بد لها من قادر حكيم يلهمها ذلك ويحملها عليه .

وفي الآية دلالة على حليّة العسل وعلى جواراته اذا التحل لأجله وعلى الاستشفاء به . وقد يستفاد منها الحث على ما يعلم به الشفاء من الأمراض كعلم الطب فانه سبب الى معرفته في الجملة وان كان الشافي على الحقيقة هو الله تعالى .

والله فضل بعضكم على بعض في الرزق» اى جعلكم متفاوتين في زيادته ونقصانه فمنكم غني ومنكم فقير ومنكم موالى يتولون رزقهم ورزق ممالئكم ومنكم ممالئك حالهم على خلاف ذلك فرزقكم أفضل من رزق ممالئكم وهم بشر مثلكم ولا ريب أن ذلك أمر مقسوم من قبل الله وإلا لم يكن الغافل رضى البال والعافل ردى الحال .

«فما الذين فضلوا برادى رزقهم» بمعطى رزقهم «على ما ملكت ايماهم» على ممالئكم فان ما يردون عليهم رزقهم الذى اجراه الله .

«فهم فيه سواء» فالموالى والممالئك متساوون في أن الله رزقهم فلا يتخيّل الموالى أنهم يردون على ممالئكم من عندهم شيئاً من الرزق .

وعلى هذا فالجملة لازمة للجملة الأولى المنفية ومقررة لحكمها ويحتمل أن يكون واقعة موقع الجواب فيحصل منها معنى غير الأول كأنه قيل ليس الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايماهم فيستووا في الرزق فهو رد عليهم بما يصنعون من التفاوت اى كان ينبغي أن يردوا مما رزقوا على مما ليكم حتى يتساوا معهم في المطعم والملبس .

وفيه تعجب من فعل المشركين وانكار عليهم من حيث انهم يرون اشتراكهم مع العبيد في ذلك نقصاً ولا يرضونه لأنفسهم وهم يشركون عباد الله معه في العبادة ويوجهونها اليهم كما يوجهونها اليه قيل: نزلت في نصارى نجران «أفبئعنا الله بيجحدون» حيث يتخذون له شركاء فانه يقتضى أن يضاف اليهم بعض ما أنعم الله عليهم ويجحدوا أنه من عند الله ويحتمل كون جحودهم بسبب انكارهم امثال هذه الحجة بعد ما أنعم الله عليهم بايضاحها ويحتمل كونه لعدم التسوية بينهم وبين الممالك جعله الله من جحود النعمة للمبالغة ويلزم من ذلك ارجحية التسوية بين نفسه ومماليكه .

ويؤيده ما يحكى عن أبي ذر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : انما هم اخوانكم فاكسوهم مما تلبسون وأطعموهم مما تطعمون فما روى عبده بعد سماع ذلك إلا رداه رداه و ازاره ازاره من غير تفاوت و ماروى عن امير المؤمنين عليه السلام أنه كان يشتري ثوبين فيعطى افضلهما قنبر ويأخذ الاردى لنفسه ، صلوات الله عليه .

كتاب المواريث

و فيه آيات الاولى :

« ولكل جعلنا موالى » اى ولكل تركه جعلنا موالى اى ورثاً يرثونها وبحوزتها فيكون قوله : « ممّا ترك الوالدان والاقرّبون » بياناً لكلّ مع الفصل بينهما بالعامل ، او ولكل قوم جعلناهم موالى و ورثاً نصيب ممّا ترك الوالدان والاقرّبون على أن جعلنا موالى صفة لكلّ والضمير الرّاجع اليه محذوف والكلام مبتدأ وخبر ، او ولكل ميت جعلنا ورثاً ممّا ترك على أن من صلة موالى لانهم في معنى الوارث .

وفي ترك ضمير كلّ والوالدان والاقرّبون تفسير كأنه قيل : الموالى من هم ؟ فقيل : الوالدان والاقرّبون وفيه خروج الاولاد فانّ الاقرّبون لا يتناولهم كما لا يتناولهم الوالدان .

« والذين عقدت ايمانكم » مبتدأ تضمّن معنى الشرط خبره « فأتوهم نصيبهم » ويجوز نصبه على شريطة التفسير والخطاب للموالى وقد اختلف في المراد به فقيل : انّ الرّجل كان في الجاهليّة يعاقد الرّجل فيقول : دى دمك وهدمى وهدمك وثارى ثارك وحرّبى حربك وسلمى سلمك ترثنى وأرثك وتعقل عنى وأعقل عنك ، فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف وقد عاقد بعض الصحابة بعضاً فورثه و هو المراد بايتائهم نصيبهم اى اعطوهم حظّهم من الميراث ثم نسخ بآية « واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله » .

ويحتمل أن يكون المراد فاعطوهم نصيبهم من النّصر والعقل والرّفد لامن الميراث فعلى هذا تكون الآية غير منسوخة ، وقيل : انّ المراد بهم قوم آخى رسول الله ﷺ بينهم من المهاجرين والانصارحين قدموا المدينة وكانوا يتوارثون بتلك

المؤاخاة ثم نسخت بالموارث .

وقيل: انهم الذين يتبنون أبناء غيرهم في الجاهلية وهم الادعياء ومنهم زيد مولى رسول الله ﷺ فامروا في الاسلام أن يوصوا لهم عند الموت بوصية فذلك قوله : فأتوهم نصيبهم .

وكيف كان فلا دلالة فيه على نفى ضمان الجريرة على الوجه الذى يقوله أصحابنا وهو ارثه مع عدم المناسب والمسايب ، فإن الوجه الاول اقتضى اعطاء الوارث له السدس وهو غير مانقوله ولا على اثباته بل هو معلوم من خارج كالاخبار . وفي الآية دلالة على توريث الوارث مما ترك الميت على الاجمال وتفصيل ذلك يعلم من غيرها .

الثانية :

« واولو الارحام » ذوو القربات « بعضهم اولى ببعض » في التوارث وهو نسخ لما كان في صدر الاسلام من التوارث بالهجرة و الموالة في الدين لا بالقربة تألفاً لقلوبهم كما كانت تتألف قلوب قوم باسماهم من الصدقات .

روى أن النبي ﷺ آخى بين المهاجرين والانصار لما قدم المدينة وكان يرث المهاجري من الانصارى والانصارى من المهاجري ولا يرثه وارثه الذى بمكة وان كان مسلماً وذلك لقوله تعالى : « ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولاية من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر... الآية ثم نسخت هذه الآية وارتفع حكمها بالاية المذكورة وصار التوارث بالقربات .

« في كتاب الله » في اللوح المحفوظ او فيما انزل وهو هذه الاية او آية الموارث او فيما فرض الله « من المؤمنين والمهاجرين » صلة أفعال التفضيل والمعنى أن ذوى القربات بعضهم اولى بميراث بعض من المؤمنين أى من الانصار لحقّ الولاية في الدين والمهاجرين أى الذين هاجروا من مكة الى المدينة لحقّ المهاجرة أى ليس

التوارث لحقّ الايمان والهجرة بل لحقّ القرابة فيكون ناسخة لها على ما عرفت .
ويحتمل أن يكون من بياناً لاولى الارحام اى الاقرباء من المؤمنين والمهاجرين
أولى بأن يرث بعضهم بعضاً من الاجانب ، بل من بعض الاقارب أيضاً كما يعلم
من خارج .

ومقتضى الآية ان سبب استحقاق الميراث القربى وتداني الارحام ومن ثم
كان الاستواء في الدرجة مراعى مع القرابة ولزم أن لا يرث ولد الولد مع ولد الصلب
ونحوه وان كان داخلاً في الاولاد .

ويلزم مما ذكرنا بطلان القول بالتعصيب كما يثبتته المخالفون وعلى ظاهر الآية
لا يرث مع البنت أحد ممن كان أبعد منها عن الميت كالاخوة والاخوات والاعمام و
العمات بل يكون لها جميع المال نصفه بالتسمية كما سيجيء والباقي بالرّد .

ومخالفونا يذهبون الى انه لو كان مع البنت عمّ او ابن عمّ لكان له النصف
بالتعصيب وكذلك لو كان معها اخت ويجعلون الاخوات عصة مع البنات ويسقطون
من هو في درجة العمّ من النساء كالعمات وبنات العمّ اذا اجتمعوا ويخصّون الميراث
بالرجال دونهنّ لأجل التعصيب .

وكلّ هذا خلاف الظاهر من القرآن لقوله تعالى : « للرجال نصيب مما
ترك الوالدان والاقرّبون » ... الآية حيث دلّت على أن للرجال نصيباً وللنساء
نصيباً ولم يخصّ موضعاً دون موضع وسيجيء أن الاخت لا ترث مع الولد وان كان
بنثاً ويلزم منه بطلان قولهم .

وما استدلّوا به من رواية ابن عباس عن النبي ﷺ ^(١) : يقسم المال على أهل

(١) انظر نيل الاوطار : ج ٤ ، ص ٥٩ . وفيه : « عن ابن عباس ... الحقوا الفرائض
بأهلها فما بقي فهو لاولى رجل ذكر » . متفق عليه و وقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما
من أهل الفقه : فلاولى عصة ذكر .

وفى كنز العمال : ج ١١ ، ص ٢٣ : « الحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو
لاولى رجل ذكر . ط ح م ت عن ابن عباس و ص ٢٤ : الحقوا المال بالفرائض فما

الفرايض على كتاب الله فما أبقت فلا أولى ذكر قرب ، و بطريق آخر : ما أبقت الفرائض فلا أولى عصابة ذكر خبر ضعيف اذ لم يروه أحد من أصحاب الحديث سوى ابن طاووس عن ابن عباس .

و مع هذا فهو مختلف اللفظ فقد روى على الوجهين السابقين ورى أيضاً : فلا أولى ذكر رجل عصابة واختلاف لفظه مع اتحاد طريقه دليل على ضعفه على أن مذهب ابن عباس في نفي التوارث بالعصابة مشهور ورواى الحديث اذا خالفه كان قدحاً فيه وبالجمله فمثله لا يخص ظاهر القرآن لقصوره من وجوه .

« إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً » استثناء من أعم ما يقدر الأولوية فيه من النفع والاحسان كما يقول : القريب أولى من الأجنبي إلا في الوصية يريد أنه أحق منه في كل نفع من ميراث وهبة وهديّة وصدقة ونحو ذلك إلا في الوصية فإن الموصى له أولى بها والمراد بالأولياء المؤمنون والمهاجرون للولاية في الدين . كذا في الكشف ومقتضاه عدم جواز الوصية للكافر ولا اشكال في ذلك مع كونه حربياً أما الذمى ففي العلماء من جوز الوصية له وهو المشهور بين أصحابنا ولا ينافيه الاستثناء فإنه لا يوجب قصر الحكم على مدخوله بحيث لا يجوز في غيره فيصح اثبات الغير بدليل من خارج .

وفيها دلالة على كون الوصية مقدّمة على الارث أمّا كونها لا تصحّ للوارث كما ذكره في الكشف فليس فيها دلالة عليه ويحتمل أن يكون قوله : إلا تفعلوا يشتمل المنجزات أيضاً فيدلّ على كونها من الثلث ودلالة الأخبار عليه ، فتبقى المنجزات وفيه ما فيه .

أبقت الفرائض فلاولى رجل ذكر حب عن ابن عباس .

ومرقاة المفاتيح ج ٣ ، ص ٣٨٧ : « و عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) : الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر » وفيه شرح مفصل فى وصف رجل يذكر . و فى فيض القدير ج ٢ ، ص ١٥٩ الرقم ١٥٧٢ : « الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلاولى رجل ذكر » .

الثالثة :

« المرءُ جال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون » يعنى أن لكل من الرجال والنساء حصّة من الميراث والمراد أن ذلك ثابت مع الاستواء في القرابة والدّرجة « ممّا قلّ منه أو كثر » بدل من قوله ممّا ترك باعادة العامل .

« نصيباً مفروضاً » منصوب على أنه مصدر مؤكّد لمضمون ما تقدّم كقوله : « فريضة من الله » احوال على معنى ثبت لهم مفروضاً نصيب ، اوعلى الاختصاص بتقدير أعنى نصيباً مقطوعاً واجبالهم والمعنى أن الارث بالنسب ثابت من الله فرضاً مقطوعاً من غير اختيار احد من الوراث سواء كان ذكراً أو أنثى والآية نزلت لنفي ما كانت الجاهلية عليه من عدم توريث النساء والأطفال .

وفيها دلالة على أن ذلك النصيب فرض من الله يدخل في ملك الوارث بغير اختياره ولو أعرض عنه لم يسقط حقه منه لأنه ملكه غير مختار فيه فلا يخرج عن ملكه إلاّ بنافل شرعى يقتضى اخراجه .

وفي الآية دلالة على بطلان ماذهب اليه المخالفون من القول بالتعصيب فأنه تعالى صرّح بأنّ للرجال نصيباً ولم يخصّ موضعاً دون موضع وقد عرفت أن ذلك مع الاستواء في القرابة والدّرجة ومن ثم لم يرث ولد الولد مع ولد الصّلب لعدم التساوى .

ومقتضى ما ذكر انه ترث العمت مع العمومة وبنات العم مع بنى العم لأنّ درجة هؤلاء واحدة وقرابتهنّ متساوية والمخالف هنا يورث الرجال منهم دون النساء والقرآن حجة عليه ، ولأنّ توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القرابة والدّرجة من أحكام الجاهلية وقد نسخ الله ذلك بشريعة نبيّنا ﷺ .

الرابعة :

« يوصيكم الله في أولادكم » اى بأمركم ويعهد اليكم في شأن ميراثهم والمراد

أن هذا فرض عليكم لأن الوصية منه سبحانه أمر وفرض كما قال : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصيكم به ، و الخطاب للأحياء بانه اذا مات منهم أحد يجب أن يعلم الباكون أن لولده وغيره الارث على الوجه الذي فصله قوله :

« للذكر مثل حظ الانثيين » اى يعد كل ذكر باثنتين حيث اجتمع الذكور والاناث من الاولاد فيضعف نصيبه ، وتخصيص الذكر بالتخصيص على حظه لان القصد الى بيان فضله والتنبية على أن التضعيف للتفضيل ، وفي اخبارنا عن الرضا انه عليه السلام قال : انما تعطى النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث لان المرأة اذا تزوجت أخذت والرجل يعطى فلذلك وفر على الرجال ، ولأن الانثى في عيال الذكر ان احتاجت وعليه أن يعولها وليس على المرأة أن تعول الرجل ولا تؤخذ بنفقة ان احتاج فوفر الرجل لذلك وذلك قوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » الحديث .

و في اخبارنا ايضا أن أباهاشم ^(١) الجعفرى ذكر أن الفهفكى سأل أبانجيد العسكري عليه السلام فقال : ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً وتأخذ الرجل القوى سهمين ؟ فقال أبو محمد عليه السلام : لان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة انما ذلك على الرجال .

فقلت في نفسى : قد كان قيل ان ابن أبى العوجاء سأل أباعبدالله عليه السلام عن هذه المسألة فاجابه بمثل هذا الجواب ، فاقبل عليه السلام على فقال : نعم هذه مسألة ابن ابي العوجاء والجواب منّا واحد اذا كان معنى المسألة واحداً ، ونحوها من الاخبار والكلام في تقدير « للذكر منهم » فحذف للعلم به .

واعلم ان عموم قوله : « يوصيكم الله في اولادكم » مخصوص بامور . الاول العبد

(١) ترى الحديثين وغيرهما فى الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٢٣ الباب ٢ من

أبواب ميراث الابوين و الاولاد .

والحرّ لا يتوارثان الثاني القاتل لا يرث، الثالث لا يتوارث أهل مكنتين فالكافر لا يرث المسلم ولكنّ المسلم يرث الكافر وزاد العامة : أن الأَنْبياءَ عليهم السلام لا يورثون لحديث رواه أبو بكر خالف فيه كتاب الله والسنة مقطوع بعدم صحته .

« فان كنّ » اى الاولاد « نساء » خلصا ليس ممهن ذكر وتأنيت الضمير باعتبار الخبر اوعلى تاويل المولودات « فوق اثنتين » خبر بعد خبر اوصفة نساء اى نساء زائدات على اثنتين .

« فلهنّ » ثلثا ماترك « الميّت من التركة هذا بالفرض المعلوم في كتاب الله ويبقى الحكم في الباقي معلوماً من خارج .

« وان كانت » اى المولودة بنتاً « واحدة فلها النصف » اى من التركة بالفرض على قياس ماسبق وقرء نافع بالرفع على أن كان تامة ، وبقي حكم البنّتين لم يندلّ عليه الآية صريحاً ومن ثمّ اختلف فيه والأكثر على أن حكمهما حكم ما فوقهما في وجوب الثلثين .

وقال ابن عباس : يجب لهما النصف كالواحدة و هو بعيد ، اذ لا خلاف في أن للاختين الثلثين كما دلّ عليه القرآن العزيز صريحاً وهو يوجب الا يكون حصّة البنّتين أقلّ من حصّتهما كيف وهما أمسّ رحماً والصق قرابة وعدم خلوتها عن الارث من الميّت في شيء من الأحوال بخلاف الاخت وحينئذٍ فلا يكون لهما النصف فيتعيّن الثلثين اذ لا قابل بغيرهما .

ولأنّ للبنّت مع أخيها الذى نصيبه ضعف نصيبها الثلث فلا بدّ أن تكون مع اختها التى نصيبها أقلّ من تلك الحصّة كذلك فلا يكون لهما النصف بل الثلثان . ولأنّه تعالى لما بيّن أن حظّ الاثنتين على حكم البنّتين لانه قد علم أن للذكر مع الواحدة ثلثين الذين هما للبنّتين فعلم أن لهما ثلثين ايضاً وبقي ما فوقهما فكاؤه قيل : فما لما فوقهما ؟ قيل كذا .

قلت : وهذا الوجه ذكره الكليني في وجه كون حصّة البنّتين الثلثين عند بيان

الفرايض في الكتاب قال بعد كلام طويل : « وقد تكلم الناس في أمر البننتين من اين جعل لهما الثلثان والله عز وجل انما جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم : اجماع ، وقال قوم : قياساً كما كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على أن لما فوق الواحدة الثلثين وقال قوم : بالتقليد و الرأية ولم يصب واحد منهم الوجه في ذلك .

فقلنا : ان الله عز وجل جعل حظّ الاثنتين الثلثين بقوله : للذكر مثل حظّ الاثنتين وذكر أنه اذا ترك بنتاً وابناً فللذكر مثل حظّ الاثنتين وهو الثلثان فحظّ الاثنتين الثلثان واكتفى بهذا البيان أن يكون ذكر الاثنتين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم والحمد لله كثيراً » انتهى .

والظاهر أن ذلك أخذه عن الامام عليه السلام وانام يذكره مستنداً اليه وبالجمله فقول ابن عباس في كون البننتين لهما النصف بعيد جداً وقد نقل في التبيان الاجماع على أن لهما الثلثين فانه قال : ظاهر الكلام يقتضى أن البننتين لا يستحقان الثلثين لكن الامّة أجمعت على أن حكم البننتين حكم من زاد عليهما من البنات .

و قال ايضاً : يدلّ عليه الاجماع الا ماروى عن ابن عباس أن لهما النصف فكانه اراد الاجماع بعده ولم يعتبر خلافة او اراد التأييد بالشهرة والكثرة فتأمل . « ولا بويه » ولا بوى الميّت « لكل واحد منهما » بدل منه بتكرير العامل وفائدة التنصيص على استحقاق كل منهما السدس ودفع توهم اجتماعهما فيه والتفصيل بعد الاجمال تأكيداً .

« السدس مما ترك ان كان » اى الميّت « له ولد » ذكراً كان او انثى واحداً او أكثر غير أن الولد ان كان ذكراً كان الباقي له وكذا لو كانوا ذكوراً او كانوا اناثاً فان الباقي لهم بالتسوية ولو كانوا ذكوراً واناثاً فللذكر مثل حظ الاثنتين وان كانت بنتاً واحدة فلها النصف بالتسمية والباقي يرد عليها وعلى الابوين على نسبة سهامهم اى أخماساً كما اقتضته آية اولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وقد ثبت أن قرابة الوالدين وقرابة الولد متساوية بالنسبة الى الميّت لان الولد يتقرّب اليه بنفسه كما في الوالدين وقد انعقد اجماعنا ودلت اخبارنا على ذلك .

وقالت العامة : اذا كان مع الابوين بنت واحدة فلها النصف وللأم السدس وللأب السدس بحكم الآية، والباقي للأب بحكم التعصيب وسيجيء بطلان التعصيب ولو كان مع البنت أحد الأبوين كان رد الباقي عليها وعليه فقط عندنا وخالف العامة هنا أيضاً فأوجبوا للأب مع البنت السدس ولها النصف والباقي له بالعصوبة . ولو كان مع أحد الابوين البنات فإن الرد على نسبة سهامهم كما عرفت وبين العامة اختلاف في ذلك .

«فان لم يكن له» أي للميت «ولدودورثه أبواه فلامته الثلث» أي مما ترك حذف بقرينة ما تقدم وترك ذكر حصّة الأب لانه ليس بصاحب فرض في هذه الصورة فيكون الباقي له بعد ثلث الأم وهو إجماع .

ولو اجتمع مع الأبوين أحد الزوجين فكيف يكون فرض الأم ؟ فقالت العامة : ان الزوج أو الزوجة يكون لهما نصيبهما ثم يدفع ثلث ما بقي للأم والباقي للأب ليكون للذكر مثل حظ الأنثيين كما هو قاعدة الميراث عند اجتماع الذكر والأنثى فيكون الأبوان كشر يكتبن بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقاً بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق .

وفيه نظر فان مقتضى الآية أن للأم الثلث من أصل المال في جميع الأحوال إذا لم يكن لها حاجب وان كان هناك زوج لأن لها ثلث ما بقي بعد حصّة الزوج كما هو رأى الجمهور وصرح به القاضي وصاحب الكشف^(١) ونسبنا ما ذكرنا الى ابن عباس ولا خلاف في ذلك بين أصحابنا وقال في مجمع البيان : وهو مذهب ابن عباس وأئمتنا عليهم السلام وهو الظاهر من الآية حيث جعل الثلث لها مع عدم الولد وظاهر أن ذلك قد يكون مع الزوج وقد يكون بدونه وتقيدهما للآية بقوله : «ودورثه أبواه» فحسب تقييد غير واضح الوجه مع أنه حينئذ لا يحتاج الى قوله : «فان لم يكن له ولد» ، وما احتج به القاضي والكشاف بأن «الأب أقوى في الارث من

(١) انظر الكشف : ج ١ ، ص ٢٨٣ . والبيضاوى : ج ١ ، ص .

الأمّ بدليل أنّه يضعف عليها اذا خلاصا ويكون صاحب فرض وعصبة وجامعاً بين الأمرين فلو ضرب لها بالثلث كملاً لأدى الى حط نصيبه عن نصيبها، مدفوع بانه اجتهد في مقابلة النصّ وحمل للاية على وجه لم يدلّ عليه نصّ واضح فيكون مردوداً.

« فان كان له » اي للميت « اخوة فلامته السّدس » لا غير فهم يردّونها من الثلث الى السّدس وان كانوا الايرثون شيئاً ، والمشهور أنّ ردّهم ايتها الى السّدس انما هو مع وجود الأب و يدلّ عليه ظاهر قوله : « و ورثه أبواه » اذ التقدير ان لم يكن له ولد و ورثه الاب و الام فللام الثلث ان لم يكن له اخوة فان كان له اخوة فلامته السّدس ونقل في مجمع البيان عن بعض أصحابنا أنّ للامّ السّدس مع وجود الاخوة وان لم يكن هناك أب قال : و به قال جميع الفقهاء و ما ذكره خلاف المشهور فيما بين أصحابنا ، نعم قد يظهر من عبارة الصدوق كما نقله الشهيد في الدّروس . والجمهور على أنّ المراد بالاخوة عدة ممن له اخوة من غير اعتبار كونها ثلاثة وحينئذ فيثبت الحجب بالأخوين كما هو قول أصحابنا وعليه الجمهور واخذ ابن عباس بظاهر الجمع فاعتبر ثلاثة فصاعداً ولم يحجب بالاثنتين والاجماع على خلافه وعلى ما قلناه يتحقق الحجب بالأخوين وما قام مقامهما كاربعة أخوات أو أخ واختين و على ذلك انعقد اجماعنا و في اخبارنا دلالة عليه ايضاً ولو نوقش في دلالة الاية على ذلك لامكن اثباته بالاجماع و الأخبار .

وظاهر الاية أعمّ من كونها اخوة لاب أو اخوة لأمّ إلا أنّ أصحابنا خصّوه بما عدا اخوة الأمّ فقط و لعلّ دليلهم الاجماع و الأخبار ولا يبعد فهم الانفصال بالولادة منها فلا يحجب الحمل وإن كان متممّاً للعدد المعتبر فيه لعدم اطلاق اسم الاخوة عليه .

أمّا اعتبار كونهم وارثين في الجملة فلو كانوا قاتلين أو أرقاء أو كفّاراً لم يحجبوا فالدلالة عليه من خارج الاية كصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال : سألت عن المملوك والمشارك يحجبان إذا لم يرثا ؟ قال : لا .

هذا والأصحاب متمتعون على عدم الحجب في صورة كون الأخت كافراً أو مملوكاً وانما الخلاف بينهم في القاتل والمشهور أنه يحجب أيضاً كما قاله العلامة في المختلف وقال الصدوق : القاتل يحجب وإن لم يرث وكذا قال ابن أبي عقيل وهذا القول غير بعيد لعموم الآية في حجب الأخوة خرج عنه الكفار والمماليك للرواية الصحيحة السالفة فيبقى الباقي مندرجاً تحت العموم ولا يصار إلى التخصيص من غير دليل .

« من بعد وصية يوصى بها أو دين » متعلق بما تقدم من قسمة الموارث كلها أي ثبوت الانصاء على الوجه المذكور للورثة من بعد اخراج ما أوصى به الميت وبعد الدين .

وقوله : « يوصى بها » بعد « وصية » للتأكيد وإنما قال باو التي للتخيير دون الواو للدلالة على انهما متساويان في الوجوب مقدمتان على القسمة مجموعين أو منفردين وقدّم الوصية على الدين مع أنها متأخرة عنه في حكم الشريعة للاهتمام بشأنها واحتياجها الى التأكيد والمبالغة لأنها في محلّ أن لا يسمعها الوارث ولأنها مشابهة للارث من حيث توقف ثبوتها على الموت وكونها مأخوذة من غير عوض فذكرت بعده .

وكيفية الترتيب أن يخرج أولاً مؤنة تجهيزه الواجب ثم الدين ثم الوصية ثم يقسم الباقي على الورثة على حكم الله وهذا مفهوم من الاجماع والسنة لا الكتاب . وروى العامة عن عليّ عليه السلام : إنكم لتؤدّون الوصية قبل الدين وإن الرسول ﷺ قضى الدين قبل الوصية ، والمراد أنه لا عبرة في التقدم بالذكر لأن كلمة أو لا تفيد الترتيب البتة وإنما استفيد الترتيب السابق من السنة والاجماع عكس الترتيب في اللفظ .

وقد يستدلّ بظاهر الآية على عدم تملك الوارث قبل اخراج الدين حيث جعل الانصاء المذكورة بعده وبعد الوصية وحينئذٍ فالmaal اماً باق على حكم مال الميت أو ينتقل الى الدينان بقدره ويكون ذلك متعلقاً بالتركة فلا يجوز التصرف فيها إلا بعد اخراجه سواء كان مستغرقاً أم لا .

و يحتمل اختصاص عدم التصرف بما إذا لم يكن التركة فاضلة عنه فلو فضلت
 جاز للوارث التصرف فيما يفضل عنه قبل اخراجه ويجب عليه اخراجه او عزله أو
 ايصاله إلى صاحبه و كذا الكلام في الوصى ان كان ويجب على الوارث التمكين .
 و يحتمل القول بجواز التصرف للوارث في التركة مطلقاً بعد أن يضمن الوصية
 أو الدين و يشترطان في ذمته حتى أنه لولم يصل الدين إلى أهله يكون له الرجوع
 على الورثة الذين تصرفوا في المال أو تبطل تصرفاتهم .
 فلاحتمالات ثلاثة الأول جواز التصرف في التركة بعد وصول الدين إلى أهله
 وعدم جوازه قبله بوجه و كذا الوصية .

الثاني الجواز بعد العزل و التعيين وعدم الجواز قبله .
 الثالث الجواز مع سعة المال ووجود الدين فيه فيجوز التصرف في الفاضل أو في
 الكل ، ويكون ضامناً له و كذا الوصية ومن هنا نشأ الاختلاف في تصرف الوارث
 قبل دفع العين إلى صاحبه .

وقد يدل على الأول رواية عباد بن صهيب ^(١) في الكافي في باب قضاء الزكاة
 عن الميت عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل فرط في اخراج زكوته في حياته فلمّا حضرته
 الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه ممّا يلزمه من الزكاة ثم أوصى به أن يخرج
 ذلك فيدفع إلى من يجب له قال : جازي يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة
 دين لو كان عليه ، ليس للورثة شيء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة .

وهي ظاهرة في الدين و الوصية بالزكاة والظاهر أنه لا قایل بالفرق فيثبت
 الحكم في الدين على الإطلاق ولا شيء في سند الرواية ممّن يتوقف فيه سوى
 عباد بن صهيب وقد وثقه النجاشي وان قيل فيه شيء آخر اذ نهاية ذلك أنه موثق
 ومن يعمل بالموثق يلزمه العمل به على اننا نقول هو كالقرينة على تنزيل الآية على
 أحد محتملاتها ولا بأس بالمصير إليه وإن كان ضعيفاً كالامارة .

و اعلم أن الأصحاب انما ذكروا الوجوه الثلاثة في الدين فقط ولم يذكرها

في الوصية والحكم واحد ومقتضى الآية تقدم الوصية وإن كانت زائدة على الثلث إلا أن الإجماع والأخبار أوجباً تقييدها بكونها من الثلث .

« آباؤكم و أبنائكم لا تدرؤن أيهم أقرب لكم نفعاً ، أي لا تعلمون من أنفع لكم من مورثكم من أصولكم و فروعكم الذين يموتون ، من أوصى منهم فمرضكم للثواب بامضاء الوصية أم من لم يوص فيوثر عليكم المال .

و المراد أن الله تعالى أعلم بما هو صلاحكم وأن من أوصى فمرضكم للثواب أقرب لكم نفعاً وأحضر جدوى ممّن ترك الوصية فوثر عليكم فإن عرض الدنيا وإن كان عاجلاً قريباً في الصورة إلا أنه فإن فهو في الحقيقة الأبعد الأوصى وثواب الآخرة وإن كان أجلاً إلا أنه باقٍ فهو في الحقيقة الأقرب الأدنى .

و يحتمل أن يكون المعنى لا تعلمون من أنفع لكم ممّن ترثون من الأصول و الفروع في العاجل و الآجل فتحرروا فيهم ما وصاكم الله به ولا تعمدوا إلى تفضيل بعض وحرمان بعض فقد روى أن أحد المتوالمدين إذا كان أرفع درجة من الآخر في الجنة سأل الله أن يرفع إليه فيرفع بشفاعته و اقتصر في الكشف ^(١) على الأول و نقل أقاويل أخرى ثم قال : وليس شيء من هذه الأقاويل بملائم للمعنى ولا مجاب له لأن هذه الجملة اعتراضية ومن حق الاعتراض أن يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه والقول ما تقدم .

ولا يذهب عليك أن ما ذكرناه ثانياً مؤكداً لأن القسمة كما أن الأول لتنفيذ الوصية فكلا الوجهين حسن مناسب .

« فريضة من الله » منصوب على أنه مصدر مؤكد لمضمون الجملة الأولى أي فرض الله ذلك فرضاً و يحتمل أن يكون منصوبة بيوصيكم لأنه بمعنى يفرض الله عليكم فريضة فهو مصدر من غير لفظه .

« إن الله كان عليماً » بمصالح خلقه « حكيماً » في كل ما فرض و قسم من المواريث وغيرها .

الخامسة:

« ولكم نصف ما ترك أزواجكم » جمع زوج بمعنى زوجة ، فانه يقع على كل من الزوجين وبظاهر الآية استدلال الشافعي على أنه يجوز للزوج غسل زوجته لانها بعد الموت زوجته بظاهر الآية ومنع الحنفية منه نظراً الى أنها ليست بزوجة والآ حل وطؤها لقوله : « الآ على أزواجهم او ما ملكت ايمانهم » وردّ بانه يلزم التجوز في هذه الآية او التخصيص في الاخرى ومع التعارض فالتخصيص أولى . و يؤيده انه قد علم في صور كثيرة حصول الزوجية مع حرمة الوطى كزمان الحيض وشبهه وهذا أقوى ، والحكم بوجوب النصف للزوج « ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد » اى ولد وارث من بطنها او من صلبه بنيتها و بنى بنيتها و ان سفل ذكرأ كان او انثى منكم او من غيركم .

« فلكم الربع مما تركن » ومقتضى العموم هنا أن للزوج النصف او الربع من جميع ما تركت الزوجة مالا و عقاراً او غيرهما ولا خلاف في ذلك .

« من بعد وصية يوصى بها او دين » متعلق بما قبله على ما سلف بيانه .
« ولهن » اى للزوجات « الربع مما تركتم » ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد « وارث من صلبكم بواسطة او بلا واسطة على ما تقدم » فلهن الثمن مما تركتم ، ومقتضى العموم أن لها الربع او الثمن من جميع ما ترك الزوج كما في النصف او الربع الثابت له من جميع ما تركت و اليه ذهب المخالفون بأجمعهم من غير فرق عندهم بين كون الزوجة ذات ولد منه ام لا وهو ظاهر ابن الجنيّد من أصحابنا اما باقيهم ، فقد اختلف أقوالهم في ذلك و منشأها اختلاف الأخبار الواردة عن أئمتهم عليهم السلام .

و المشهور بينهم ، و خصوصاً المتأخرين الفرق بين ذات الولد و غيرها حيث عتّموا الارث في الأولى وخصّصوه في الثانية بالأرض عينا [وقيمة] وبالطوب والخشب

والآلات من الدور والمنازل عيناً لا قيمة .

وهذا الفرق وإن كانت الأخبار الصحيحة لا تساعد عليه بل تدلّ على خلافه فإن مقتضاها عدم الفرق بينهما في عدم الارث و ثبوته و من ثم أطلق الشيخ المفيد و السيد المرتضى و أبو الصلاح و جماعة الحكم بعدم ارثها من نفس الرّباع و المنازل من غير تقييد الزّوجة بعدم الولد .

وقوّاه ابن ادریس وقال : « لأنّ التّخصيص يحتاج الى أدلّة قويّة و أحكام شرعيّة و الاجماع على أنّها لا ترث من نفس الرّباع و المنازل سواء كان لها من الزّوج ولد او لم يكن ، و هو ظاهر قول شيخنا المفيد في مقنعته و السّيد المرتضى في انتصاره » انتهى كلامه .

وفي دعواه الاجماع بعد ما عرفت من ذهاب جماعة الى الفرق وهو قول الصدوق في الفقيه و اختاره الشيخ أبو جعفر في مواضع من كتبه و هو أقرب و يدلّ عليه رواية ابن اذينة ^(١) المنقولة في الفقيه الدّالة على أنّ النّساء إذا كان لهنّ ولد اعطين من الرّباع .

لا يقال : هي رواية مقطوعة و الأخبار الصحيحة دلت على العدم مطلقاً كصحيحة زرارة ^(٢) عن الباقر عليه السلام : المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح

(١) انظر الفقيه : ج ٤ ، ص ٢٥٢ الرقم ٨١٣ . و رواه في التهذيب ج ٩ ، ص ٣٠١ بالرقم ١٠٧٦ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥٥ بالرقم ٥٨٢ . وهو في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى الباب ٧ من أبواب ميراث الازواج الحديث ٢ ، و رواه في الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٢ .

(٢) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٢٩٨ الرقم ١٠٦٥ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥١ الرقم ٥٧١ . و الكافي : ج ٢ ، ص ٢٧٢ باب ان النساء لا يرثن من العقار شيئاً ، الحديث ٢ . وهو في المرات ج ٤ ، ص ١٥٣ . وفيه : « صحيح » . وهو في الوسائل : ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٥٥ الباب ٦ من أبواب ميراث الازواج ، الحديث ١ . و الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٣ .

و الدَّوَابَّ شَيْئاً وَ تَرِثُ مِنَ الْمَالِ وَ الْفَرَسِ وَ الثِّيَابِ وَ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِمَّا تَرَكَ وَ يَقُومُ
النَّقْضُ وَ الْأَبْوَابُ وَ الْجَذُوعُ وَ الْقَصَبُ فَتُعْطَى حَقُّهَا مِنْهُ .

و كصحيحة محمد بن مسلم ^(١) عن الباقر عليه السلام قال : النِّسَاءُ لَا يَرِثُنَّ مِنَ الْأَرْضِ
وَلَا مِنَ الْعَقَارِ شَيْئاً وَ نَحْوَهُمَا مِنَ الْأَخْبَارِ .

لأننا نقول : الرَّأْيَةُ الْمَذْكُورَةُ وَ أَنَّ كَانَتْ مَقْطُوعَةً لَا أَنَّ الْقَطْعَ فِي أَمْنِهَا غَيْرُ مُضَرٍّ
عَلَى مَا نَبَتْ فِي مَحَلِّهِ وَ الصَّدُوقُ أَوْرَدَهَا فِي كِتَابِهِ مَعَ ضَمَانِهِ مَا يَنْقُلُهُ فِيهِ وَ مَعَ هَذَا فَانْتَمَا
عَمَلْنَا بِهَا لِأَنَّهَا تَوْجِبُ تَقْلِيلَ التَّخْصِيسِ فِي الْقُرْآنِ فَانَّ الْآيَةَ الْمَذْكُورَةَ اقْتَضَتْ
التَّوْرِيثَ عَلَى الْعُمُومِ وَ التَّخْصِيسَ مُخَالَفٌ لظَاهِرِهَا فَكُلَّمَا كَانَ أَقْلٌ كَانَ أَوْلَى لِفَعْلٍ
ذَلِكَ هُوَ الْمَوْجِبُ لِتَخْصِيسِ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ بِغَيْرِ ذَاتِ الْوَلَدِ مِثْلَ مَا ذَكَرَ .

وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ الْحَنِيْدِ مِنَ الْاَرِثِ مُطْلَقاً كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الْآيَةِ بَعِيدٌ لِمَا فِيهِ
مِنْ طَرَحِ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ الْكَثِيرَةِ الْوَارِدَةِ بِخِلَافِهِ صَرِيحاً .

وَمَا دَلَّ عَلَيْهِ مِنْ صَحِيحَةِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ ^(٢) وَ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي
عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ هَلْ يَرِثُ مِنْ دَارِ امْرَأَتِهِ أَوْ أَرْضَهَا مِنَ التَّرْبَةِ
شَيْئاً أَوْ يَكُونُ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَرْأَةِ فَلَا يَرِثُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً ؟ فَقَالَ : يَرِثُهَا وَ تَرِثُهُ مِنْ
كُلِّ شَيْءٍ تَرَكَتْ وَ تَرَكَ .

فَلَا يَنَافِيهَا بَلْ الظَّاهِرُ مِنْهَا التَّقْيِيسُ وَحَمْلُهَا عَلَى أَبِي بَابُوَيْهِ عَلَى ذَاتِ الْوَلَدِ فَانْتَمَا
تَرِثُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَمَّا حَمْلُ الشَّيْخِ عَلَى أَنَّ لَهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَاعِدَا تَرْبَةِ الْأَرْضِ مِنْ

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٢٩٨ الرقم ١٠٦٦ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥٢

الرقم ٥٧٢ . و الكافي ج ٣ ، ص ٢٧٢ باب ان النساء لا يرثن من العقار شيئاً ، الحديث ١ .
و المرأة ج ٤ ، ص ١٥٢ . و فيه : « مجهول » لكن المصنف عبر عنه في الكتاب بالصحيح .

(٢) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٣٠٠ الرقم ١٠٧٥ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥٤

الرقم ٥٨١ . و الفقيه : ج ٤ ، ص ٢٥٢ الرقم ٨١٢ . و الراوى في التهذيب فضل بن عبد الملك
مكبراً . و رواه في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٥٦ الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج
الحديث ١ . و في الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٤ مع بيان للحديث . و يعلم منه ان الفضل
هو الباقى .

الفرأيا والأرضين والربابع والمنازل فيخص بالآخبار الدالة على عدم الارث منها فبمعيد عن الظاهر .

وبالجملة العمل بعموم الآية لازم لولا الآخبار الصحيحة المتظافرة في التخصيص وحينئذ فما قل من التخصيص اولى مما كثر على ما عرفت .

« من بعد وصية يوصي بها أو دين ، كرر ذلك للاهتمام بشأنهما وحث الورثة على عدم مخالفتها .

« وان كان رجل ، اى الميِّت « يورث » صفة رجل والعائِد محذوف اى يورث منه « كلاله » خبر كان او يورث خبر والعائِد ماعرفته والكلالة حال من ضميره او مفعولاً له والمراد بالكلالة من ليس بوالد ولا ولد من سائر القرابات كما دللت عليه صحيحة عبدالرحمن^(١) بن الحجاج عن أبى عبدالله عليه السلام قال : الكلالة من لم يكن له ولد ولا والد ونحوهما من الآخبار ، وهى فى الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الاعياء استعيرت للقرابة من غير جهة الوالد والولد ، لانها بالاضافة الى قرابتهما كالة ضعيفة .

واذا جعلت صفة للمورث او الوارث فبمعنى ذى كلالة تقول : فلان من قرابتي تريد من ذى قرابتي ، واحتمل فى الكشاف أن يكون صفة كالهجاجة والفاقة لاحق . « او امرأة » عطف على رجل « وله » اى للرجل واكتفى بحكمه عن حكم المرأة لاقتضاء العطف اشتراكهما فيه ويحتمل ارجاعه الى أحد المذكورين او الى الكلالة لكونها عبارة عن الميِّت او الموروث .

« أخ او اخت » اطلاقهما وان كان شاملاً لماهما من الأب والام الا انه مفقيد بما كانا من الأم لانه حكم بتساويهما فى الميراث كما دل عليه قوله :

« فلكل واحد منهما السدس » اى سدس ماترك من غير مفاضلة الذكر على الانثى « فان كانوا » اى من يرث بالاخوة « أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث » فاقضى ذلك

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٣١٩ الرقم ١١٤٧ . والكافي ج ٢ ، ص ٢٤٣ باب

الكلالة الحديث ٣ . وهو فى المرات ج ٢ ، ص ١٤٤ . وفيه : « حسن كالصحيح » .

أنّ الاخ من الأمّ ان كان واحداً فله السّدس وان كانوا أكثر من واحد فلهم الثلث من التركة يتساوون فيه من غير فرق بين الذّكر والانثى .

وذكر تعالى في آخر السورة أنّ للاختين الثلثين وأنه مع اجتماع الاخوة والاخوات فللذكّر مثل حظّ الانثيين وهذا يقتضى أن يكون المحكوم عليه بالتساوى في الارث هنا غير المحكوم عليه ثمة لمكان الاختلاف .

و ينسب على ^(١) ما قلناه مارواه الكليني عن بكير بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : امرأة تركت زوجها واخوتها لامتها واخوتها لأبيها فقال عليه السلام : للزوج النصف ثلثة أسهم وللأخوة من الأمّ الثلث الذّكر والانثى فيه سواء وبقي سهم فهو للأخوة والأخوات من الاب للذكّر مثل حظّ الانثيين لانّ السّهام لاتعول ولا ينقص الزّوج من النّصف ولا الأخوة من الأمّ ثلثهم لانّ الله عزّ وجلّ يقول : « فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » و ان كانت واحدة فلها السّدس .

والذى عنى الله في قوله : « وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله أخ أو أخت فلكلّ واحد منهما السّدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » انما عنى بذلك الأخوة والاخوات من الأمّ خاصّة ، وقال في آخر سورة النساء : « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت » بمعنى اختاً لأب وأمّ أو اختاً لأب « فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد » وان كانوا اخوة رجلاً ونساءً فللذكّر مثل حظّ الانثيين » فهم الذين يزدادون وينقصون (الحديث) .

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وقد نقل في مجمع البيان اجماع الامة على أنّ الأخوة والاخوات من قبل الأمّ يتساوون في الميراث ومفهوم الآية

(١) انظر التهذيب ج ٩ ، ص ٢٩٢ الرقم ١٠٤٧ رواه عن محمد بن مسلم عن أبي- جعفر (ع) . وهو في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٥٠ الباب ٣ من أبواب ميراث الاخوة الحديث وفي الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٥ . و رواه في الكافي ج ٢ ، ص ٢٦٤ باب ميراث الاخوة مع الولد الحديث ٤ عن بكير بن أعين عن أبي عبد الله (ع) . وفي المرات ج ٣ ، ص ١٤٧ . وفيه « حسن كالصحيح » . و روى حديث بكير في التهذيب بالرقم ١٠٣٥ .

أَنَّ الاخوة والاخوات لا يرثون مع وجود الأولاد ولا الآباء بل ولا مع الأم وهو كذلك عندنا وإن خالف فيه العامة .

« من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار » حال من فاعل يوصى أو من الوصية والتذكير لانه مصدر بمعنى الإبضاء ، ويحتمل أن يكون حالاً عن الوصية والدّين معاً والمراد أن الوصية والدّين اللّذين يقدران على الارث هما اللّذان لا يكون فيهما اضرار الورثة كأن يقصد بالوصية مبرّد حرمانهم وعدم وصول شيء اليهم أو بالدّين ذلك أو يستدين ديناً غير محتاج اليه فيضيّعه أو يقرّ بدين مع عدمه قاصداً للاضرار بهم فإن ذلك لا يقدر إذا علم أنّ قصده ذلك فلا يسمع بل يكون وجوده كعدمه على ما يعلم تفصيله من الفروع .

« وصية من الله » مصدر مؤكّد كفرضة ويحتمل انتصابه بغير مضار على انه مفعول به ويؤيدّه قراءة غير مضار وصية بالاضافة الى اى يضار وصية من الله بالاولاد بالاسراف في الوصية أو الاقرار بالكذب بالدّين .

« والله عليم » بمصالح عباده لا يفعل لهم الا ما هو خير لهم « حكيم » لا يعاجل العصاة بالعقوبة بل يمنّ عليهم بالانظار والامهال فربّما رجعوا عما هم عليه بالتوبة .

السادسة :

« يستفتونك » اى في الكلاله حذف لدلالة الجواب عليه روى أنّ جابر بن (١) عبد الله كان مرصفاً فعاده رسول الله ﷺ فقال : اننى كلاله فكيف أصنع ؟ - فنزلت وفي الكشف روى أنّه آخر ما نزل من الاحكام .

قيل : انه تعالى أنزل للكلالة آيتين أحدهما في الشتاء وهي التّى في أوّل سورة النساء والاخرى في الصّيف وهي هذه فلذا سمى آية الصّيف .

« قل الله يفتيككم في الكلاله » فبيّن لكم حكم ميراثها وقد عرفت معناها « ان امرء هلك » ارتفاعه بفعل مضمّر يفسره الظاهر بقريضة الشرط المختصّ بالفعل اى ان

(١) انظر الكشف : ج ١ ، ص ٥٩٨ . وقال ابن حجر فى الشاف الكاف : « متفق

عليه من رواية ابن المنذر عنه » . واخرجه أصحاب السنن .

مات امرء «ليس له ولد» ذكر أوانثى بواسطة أو بغيرها لأن المطلق من الولد يتناول جميع ذلك لغة وعرفاً والمراد ولوالد أيضاً، ولعلّ عدم التصريح به لأن لفظ الكلالة يدلّ عليه لما مرّ أنّها ليس بوالد ولا ولد، وإن أبيت ذلك فقليل؛ هو مقيّد بعدمه أيضاً للاجماع على عدم ميراث الاخوة مع الأب والجملة أمّا صفة امرء أو حال من المستكنّ في هلك.

«وله اخت» أي من الأبوين أو الأب وحده لأنّ حكم الاخت من الأم فقط قدمضى في الآية السابقة على ما يثبتناه والواو يحتمل الحالية أو العطف.

«فلهما نصف مائرك» ومقتضى الآية أنّ استحقاق الاخت للنصف مع عدم الولد وفقده وقد عرفت أنّ الولد يقال للذكر والانثى بواسطة أولاً فيلزم أن لا ترث مع البنت شيئاً بمقتضى ظاهر القرآن وإلى هذا يذهب علماؤنا، وفي الأخبار الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام دلالة على ذلك أيضاً.

واستشكل فيه العامة لقولهم بالتعصيب فحمل في الكشف الولد المنفى على الابن نظراً إلى أنّ الابن يسقط الاخت ولا تسقطها البنت. وقال القاضي: «الولد على ظاهره فإنّ الاخت وإن ورثت مع البنت عند عامة العلماء غير ابن عباس لكنّها لا ترث النصف أراد أنّها لا ترثه بالفريضة وإنما ترثه بالعصوبة في مادة خاصة ومن ثم لا ترث مع الابن أو الابن والبنت معاً وترث أقلّ من النصف مع البنتين».

والحق أنّ ذلك بعيد عن ظاهر القرآن لا يصار إليه من غير موجب قوى والتوارث بالعصبة غير ثابت بدليل يستند إليه مع قوله تعالى: (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض) حيث نصّ فيها على أنّ سبب استحقاق الميراث القربى وتداني الأرحام كما أشرنا إليه سابقاً.

«وهو يرثها» أي المرء يرث اخته على تقدير كونها الهالكة.

«إن لم يكن لها ولد» ذكر أوانثى بواسطة أولاً لصدق الولد عليه كما عرفت والمراد ولا والد أيضاً لعدم ارث الأخ مع وجود الأب أو الأم كما سبق.

قال القاضي: «إن أريد بغيرها يرث جميع مالها فالمنفى الولد مطلقاً ذكراً

أوائتي وإلا فالمراد به الذَّكر اذ البنت لا تحجب الأخ، وقريب منه ما قال في الكشاف وهو بناء على ما أصلوه فاسداً من توريث العصة المعلوم بطلانه بظاهر القرآن خصوصاً هنا .

فإن ظاهر القرآن اقتضى أن ارث الأخ مشروط بعدم الولد والولد كما يقع على الذَّكر يقع على البنت أيضاً بإجماع أهل اللغة وما استندوا في تخصيصه إلى أخبار دلت عليه فهي معارضة بمثلها من طرقهم أيضاً ومع التعارض يتساقطان ويجب الرجوع إلى ظاهر القرآن وقد انعقد إجماع أهل البيت عليهم السلام على بطلان الميراث بالتعصيب وهو حجة قاطعة .

« فإن كانتا ننتين فلهما الثلثان ممّا ترك » الأخ او الاخت وضمير كاتبا يرجع إلى من يرث بالاخوة وتننيته من حيث المعنى .

« وإن كانوا اخوة رجالاً ونساءً » أصله وإن كانوا اخوة وأخوات فالمراد بالاخوة ما يشمل الأخوات قليلاً لحكم الذَّكور .

« فللذكر مثل حظ الأنثيين » يبيّن الله لكم « أحكام موارثكم » أن تضلّوا أي كراهة أن تضلّوا وتخطئوا في الحكم بها ، وقيل : المعنى يبيّن لكم ضلالكم الذي من شأنكم اذا خليتم وطباعكم لتحترزوا عنه وتحرّوا خلافة ، وقيل : ثلثاً تضلّوا فحذف لا وعليه الكوفيون .

« والله بكلّ شيء عليم » فهو عالم بمصالح العباد في المحبى والممات وكذا في تقسيم المواريث فلا يفعل إلا ما هو أصلح بحالهم ديناً ودنياً .

واعلم أن الآية السابقة أعنى قوله : « يوصيكم الله في اولادكم » تضمنت ميراث الاولاد والاباء والاية التي بعدها أعنى قوله : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم » الآية ، تضمنت ميراث الأزواج والزّوجات والاخوة والاخوات من قبل الأم ، وهذه الآية تضمنت بيان ميراث الاخوة والاخوات من قبل الأبوين او الأب مع عدمهم كما يعلم من الأخبار وقد سبق جانب منها .

وقد ظهر ممّا ذكرناه أن معظم الخلاف بيننا وبين مخالفينا في الفرائض

والموارث في ثلاثة أشياء أحدها العصبية ، وقد أشرنا سابقاً الى بطلان القول بها وبيننا أن الميراث بالفرض لا يجتمع فيه إلا من كانت قرباء إلى الميت واحدة كالبنات أو البنات مع الوالدين أو أحدهما فمتى انفرد واحد منهم أخذ المال كله بالفرض والباقي بالرد ومع الاجتماع يأخذ كل واحد منهم ما سمي له والباقي يرد عليهم ان فضل على نسبة سهامهم وان نقص لمزاحمة الزوج أو الزوجة بهم كان النقص داخلاً على البنات والبنات دون الابوين أو أحدهما ودون الزوج أو الزوجة .

ولا يجتمع مع الأولاد ولا مع الوالدين ولا مع أحدهما من يتقرب بهما كالكلالتين فانهما لا يجتمعان مع الأولاد ذكوراً كانوا أو إناثاً ولا مع الوالدين ولا مع أحدهما أباً كان أو أمّاً لما عرفت من أن المعتبر في الاستحقاق القرب والتداني إلى الميت وغير هؤلاء ليس بمثبتهم في القرب وتداني الأرحام .

الثاني - العول وهو يدخل في المواضع التي ينقص فيها المال عن السهام المفروضة فيه والذي يذهب إليه أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم : أن المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوا السهام المذكورة من الزوجين والأبوين على البنات والاختوات من الأب والأم أو من الأب فقط وجعل الفاضل عن سهامهم لهن كما أشرنا إليه فيكون النقص داخلاً على البنات والبنات في صورة اجتماع الزوج والأبوين ، وعلى الاختوات من الأبوين أو أحدهما في صورة اجتماع الزوج معهن .

وقال المخالف : اذا ضاق المال عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل في الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها فيوزع بحيث يكون النقص داخلاً على الجميع وحاصله أن يلحق السهم الزائد على الفريضة ويقسم على الجميع . وتسميته عولاً أمّا من الميل لكون الفريضة عايلة على أهلها لميلها عليهم بالجور بسبب نقصان سهامهم ، أو من عال الرجال اذا كثرت عياله لكثرة السهام فيها ، أو من عال إذا غلب لغلبة أهل السهام بالنقص .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع ورود الأخبار المتظافرة عن أهل البيت عليهم السلام وكان ابن عباس يقول من شاء باهله عند الحجر الأسود إن الله

عز وجل لم يذكر في كتابه نصفين وثلاثاً وقال أيضاً : سبحانه الله العظيم أترون الذى أحصى رمل عالج عدداً جعل فى مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً وهذان النصفان فاين موضع الثلث ؟ .

فقال زفر : يا ابن عباس فمن أول من أعال الفرائض ؟ - فقال : عمر لما التقت الفرائض عنده ودفع بعضها بعضاً قال : والله ما درى أيتكم اقدم وأيتكم اوخر وما أجد شيئاً هو أوسع من أن اقسّم عليكم هذا المال بالحصص قال ابن عباس : لو قد تم من قدم الله وأخترتم من أختر الله ما عالت الفريضة .

فقال له زفر : وأيتها قدم وأيتها آخر ؟ - فقال : كل فريضة لم يهبطها الله إلا الى فريضة فهذا ما قدم الله وأما ما أخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما يبقى فذلك التى أخر فامّا التى قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء ومثله الزوجة والامّ وأما التى أخرت ففريضة البنات والاخوات لها النصف والثلاثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن إلا ما يبقى فاذا اجتمع ما قدم الله وما أخر الله بدأ بما قدم الله واعطى حقه كاملاً فان بقى شيء كان لمن أخر (الحديث) .

وبدلّ عليه أيضاً أن المال اذا ضاق عن السهام كما لو ماتت امرأة وخلفت ابنتين وأبوين وزوجاً فانّ المال يضيّق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين أمرين إمّا أن ندخل النقص على الجميع كما يقوله المخالفون او ندخله على البعض دون البعض ، وقد أجمعت الامة هنا على أن البنّتين لا يأخذان الثلثين كمالاً فتكونان منقوصتين بلا خلاف و من عداهما لم يقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل عليه بل ظاهر الكتاب يقتضى أن له سهماً معلوماً فيجب أن نوفيّه ونجعل النقص لاحقاً بمن اجمع على النقص فيه .

الثالث - الرّد أى ردّ ما فضل عن فرض ذوى السهام من الورثة فعندنا أن الفاضل يردّ على ذوى السهام بقدر سهامهم كمن خلف بنتاً وأباً فللبنت في التسمية النصف وللأب في التسمية السدس وما بقى بعد ذلك فهو يردّ عليهما بقدر حصصهما

فللميت ثلاثة أرباعه وللأب ربعه . وذهب المخالف الى أن الفاضل يردّ على عصبه الميّت فان فقد فالى بيت المال .

و يدلّ على بطلان قولهم بعد الاجماع ظاهر قوله تعالى : « واولو الأرحام بعضهم أولى ببعض » الآية حيث دلّت على أن من هو أولى بالرحم و أقرب به أولى بالميراث و قد علمنا أن قرابة الميّت و ذوى أرحامه أولى بميراثه من المسلمين و بيت المال ، وأصحاب السّهام غير الزّوجين أقرب الى الميّت من عصبته فوجب أن يكون فاضل السّهام اليهم مصروفاً .

و لعلّ حجة المخالف ظاهر قوله تعالى : « ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك » الآية حيث جعل للاخت النصف اذا مات أخوها ولا ولد ولم يرد عليها فدلّ على انها لا تستحقّ أكثر من النصف بحال من الأحوال .

و الجواب أن النصف انما وجب لها بالتسمية لانها اخت و الزّايد انما تأخذه بمعنى آخر و هو الرّدّ بالرحم ، وليس يمتنع أن يضاف سبب الى آخر فإنّ الزّوج اذا كان ابن عمّ ولا وارث معه ، ورث النصف بالزّوجيّة و النصف الآخر للقرابة عندنا و للعصبة عندهم وعلى هذا فذكر أحد السّبيين لا ينفي السّبب الآخر . و هذه جملة نافعة هنا . وتمام الكلام يطلب من الفروع .

السابعة : « و إني خفت الموالي » عصبتي و بنى عمّي سمّوا موالي لأنهم الذين يلونه في النسب بعد الصّلب « من ورائي » متعلّق بمحذوف او بمعنى الموالي اى خفت فعلهم من ورائي او الذين يلون الأمر من ورائي اى بعد موتي و انما خشي منهم لأنهم كانوا شرار بنى اسرائيل .

« و كانت امرأتى عاقراً ، لا تلد و هو يطلق على كلّ من الرّجل الذى لا يولد له و المرأة التى لا تلد » فهب لى من لدنك « اى من عندك « وليّاً » اى وارثاً من صلبى و هذا هو الظاهر و عليه أكثر المفسّرين و قيل : إنّه طلب من يقوم مقامه ولداً كان او غيره و هو بعيد لقوله في آل عمران : « ربّ هب لى من لدنك ذريّة طيبة »

و قوله : « ربّ لا تنزني فرداً » .. الآية .

« يرثني ويرث من آل يعقوب » الآل خاصة الرّجل الذي يؤل أمرهم اليه .
ثمّ الفعلان قرئ مجزوماً كان جواب الدّعاء وان قرئء مرفوعاً فالأكثر على
أنّه صفة و قال صاحب المفتاح : الأولى حملة على الاستيناف كأنّه قيل لم تطلب
الولد ؟ فقال مجيباً : يرثني اى لأنّه يرثني لثلاث يلزم أنّه لم يوهب من وصفه فان
يحيى مات قبل زكريّا .

و اعترض بأنّ حملة على الاستيناف يوجب الاخبار عمّا لم يقع و كذب النّبى
أشنع من كونه غير مستجاب الدّعوة واجيب بأنّ عدم ترتّب الغرض من طلب الولد
لا يوجب الكذب هذا وفي الحكم يكون موت يحيى قبل زكريّا بحث فانّ في أخبارنا
المعتبرة الاسناد ما يدلّ على أنّ موت زكريّا قبل يحيى وأنّ يحيى ورث الكتاب
و الحكمة وهو صبى صغير و روى ذلك الكليني أيضاً في الكافي في باب حالات الأئمّة
عليهم السلام في السن .

« و اجمله ربّ رضيعاً » و اجعل ذلك الولد الذى يرثني مرضياً عندك ممثلاً
لأمرّك عاملاً بطاعتك مجانباً عن معصيتك . وفي الآية دلالة واضحة على أنّ الأنبياء
يورثون المال كما في غيرهم من آحاد الناس فانّ زكريّا عليه السلام صرّح بدعائه وطلب
من يرثه و يحجب بنى عمّه و عصيته من الولد .

و حقيقة الميراث انتقال مالك الموروث الى وراثته بعد موته بحكم الله لأنّ ذلك
هو المتبادر من الارث ، و حملة على العلم و النّبوة خلاف الظاهر لا يصار اليه الاّ مع
الموجب القوى و الضرورة الدّاعية و هى هنا غير معلوم على أنّ النّبوة و العلم لا
يورثان لأنّ النّبوة تابعة للمصلحة لا دخل للنسب فيها و العلم موقوف على من
يتعرّض له و يتعلّمه .

و لأنّ زكريّا اتمّ أسأل وليّاً من ولده يحجب مواليه من بنى عمّه و عصيته
من الميراث و ذلك لا يليق الاّ بالمال لأنّ النّبوة و العلم لا يحجب الولد عنهما غيره
بحال ، و لأنّ طلبه أن يجعله رضيعاً لا يليق بطلب النّبوة لأنّ النّبى لا يكون الاّ

رضياً معصوماً فلا معنى لمسألته و ليس كذلك المال لانه يرثه الرضى و غيره .
و يؤيد ذلك عموم آيات الارث ، و من هنا يبطل ما يذهب اليه المخالفون
من ان المراد وراثة الشرع و العلم و ان الانبياء عليهم السلام لا يورثون المال استناداً الى
خبر روه و يزيد بطلانه ان مذكروه من الخير لم يثبت صحته فلا وجه للتخصيص به .
على انه لو سلم صحته ففي تخصيص الكتاب بخبر واحد مثله سيما اذا انكره
كثير ولم يروه الا واحد مع التهمة في ذلك الواحد بعيد جداً . والمجوزون للتخصيص
انما يجوزونه بالخبر الصحيح الناص و هو منتف فيما ذكره و كيف يتحقق
ارث العلم والشرع مع ان ظاهره الانتقال من محل الى آخر كما هو الظاهر من
الارث ولا انتقال في العلم .

و بالجملة فقولهم هنا ليس الا عناداً محضاً وعدولاً عن الحق .
واستدل بعض من اعترف بان المراد بالوراثة هنا وراثة المال بهذه الاية على ان البنت
لا تحوز المال كله بالميراث دون بنى العم والعصبة لان زكريا عليه السلام انما طلب ولياً
يمنع مواليه و عصبته ولم يطلب ولية ، قال الشيخ في التبيان : وهذا ليس بشيء لان
زكريا عليه السلام انما طلب ولياً لان من طباع البشر الرغبة في الذكور دون الاناث من الاولاد
فلذا طلب الذكر على انه قيل : ان لفظ الولي يطلق على الذكر و الانثى فلا نسلم
انه طلب الذكر بل الذي يقتضيه الظاهر انه طلب ولداً سواء كان ذكراً او انثى .

الثامنة :

« و اذا حضر القسمة » اى قسمة التركة « اولو القربى » اى قرابة الميت ممن
لا يرث منه « و اليتامى و المساكين » قيدهم في مجمع البيان بالأقارب و هو خلاف
الظاهر من الكشف . « فارزقوهم منه » اى فاعطوهم من المقسوم والظاهر ان المخاطب
بذلك الورثة البالغون امروا بان يرزقوا المذكورين شيئاً من الارث تطبيقاً لقلوبهم و
تصدقاً عليهم .

وقد اختلف في هذا الأمر هل هو للوجوب او للنسب فقيل : بالأول و نسخ
بآية الموارث و الحق ان النسخ بعيد لكونه خلاف الأصل و عدم المنافاة بينها و

بين ما ظن أنه ناسخ لها وقد نقل في مجمع البيان عن أكثر المفسرين والفقهاء أنها محكمة غير منسوخة قال : و هو المروى عن الباقر عليه السلام .

و نقل في الكشف عن سعيد بن جبير أن أناسا يقولون نسخت والله ما نسخت و لكنها مما نهان به الناس ، و يمكن حملها على الندب فلا وجه لنسخها حينئذ .
و لان الظاهر أنه لا قابل بالوجوب .

ويؤيده قوله : « و قولوا لهم قولاً معروفاً » اذ الظاهر أن ذلك على الندب بان يدعوا لهم بالرزق من الله ، و يمكن حملها على استحباب الطعمة كما يقوله أصحابنا وفيه بعد فانها مقيّدة بشروط لا يمكن فهمها من الآية . و قيل : ان الاعطاء مختص بالورق والعين و اما الأرضون و الرقيق فلا بل يقولون قولاً معروفاً اي يعتذرون اليهم في ذلك فيقولون لهم : ارجعوا بورك فيكم .

و قيل : ان المخاطب بذلك المريض اذا حضرته الوفاة والمراد الأمر بالوصية لمن لا يرثه بشيء من ماله ولا يخفى بعده عن حضور القسمة .

و بالجملة الافتاء بظاهرها من وجوب الاعطاء للمذكورين مشكل لعدم ظهور القابل ، و حملها على الطعمة بعيد ، و حمل الأمر فيها على الندب مع عدم ظهور المعارض أشكل و الاحتياط يقتضى العمل بظاهرها مهما أمكن لانها محكمة على ما عرفت و ظهور الأمر في الوجوب والله اعلم .

كتاب الحدود

و هو اقسام الاول حد الزنا وفيه آيات :

الاولى :

« واللائى يأتين الفاحشة من نسائكم » اى يفعلها يقال : أتى الفاحشة و جاءها وغشيها ورهقها اذا فعلها، والفاحشة الزنا لزيادة فحشها وشناعتها ونقل فى مجمع البيان اجماع المفسرين على أن المراد بها هنا الزنا ومعنى من نساءكم من زوجاتكم او من الحراير من نساء كم المؤمنات .

« فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » اى فاطلبوا ممن ادّعا اثباتهن الفاحشة أربعة من رجال المؤمنين يشهدون عليهن والخطاب للحكام والأئمة وذلك عند عدم الاقرار بالفاحشة . وفيها دلالة على أن عدد الشاءد فى الزنا أربعة رجال من المسلمين فلا تسمع شهادة النساء منفردات ولا منضمات اما اعتبار العدالة فيعلم من موضع آخر . « فان شهدوا » يعنى الأربعة « فأمسكوهن فى البيوت » فاحبسوهن فيها و اجعلوها سجناً عليهن « حتى يتوفاتهن الموت » على تقدير مضاف اى ملك الموت كما وقع التصريح به فى قوله تعالى : « قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم » او المراد يستوفى ارواحهن بالموت ويمتن فى البيوت .

والأكثر من المفسرين على أن الآية منسوخة لأن الفرض فى أول الاسلام قد كان اذا زنت المرأة وقامت عليها البيّنة بذلك ان تحبس فى البيوت ابدأ حتى تموت ثم نسخ بالرّجم فى المحصنين و الجلد فى البكرين ، و يحتمل أن يكون المراد منها التوصية بما ساكنهن بعد أن يجلدن كيلا يجرى عليهن ما جرى بسبب الخروج و

التعرض للرجال ويكون عدم ذكر الحد استغناء عنه بقوله : « الزانية والزاني ... الآية » .

و على هذا فلا تكون منسوخة و يؤيده ان النسخ خلاف الأصل فلا يصار اليه الا مع موجب قوى ، واحتمل بعضهم أن يكون المراد بالفاحشة المساحقة ويؤيده عدم ذكر الرجال وتخصيص الحكم بالنساء ، قال الراوندى : هذا خلاف ما عليه المفسرون لانهم متفقون على أن الفاحشة المذكورة في الآية هي الزنا و هو المروى عن أبى جعفر و أبى عبدالله عليهما السلام .^(١)

« اوجعل الله لهن سبيلاً » كتعيين الحد المخلص عن الحبس او النكاح المفنى عن السفاح ، و يؤيد الأول ما رواه عبادة بن الصامت انه لما نزل قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا » ... الآية . قال النبى صلى الله عليه وسلم : خذوا عني فد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم .

ولا يذهب عليك أنه على هذا لا يتم النسخ فان الحبس حينئذ لم يكن مؤبداً بل ممتداً الى غاية و ظاهر أن بيان الغاية لا يكون نسخاً و من شرط النسخ كون الحكم على وجه لولا الناسخ لكن مستمرّاً و ذلك لا يتحقق في المغيبي غاية و فيه أن الغاية اذا كانت المدة كما فى قوله : افعل هذا الى رأس الشهر فانه مع انتهائه يرتفع الحكم بالنسخ اما لو قال : افعلوا هذا الفعل الى أن ايئن لكم فالظاهر أنه بعد البيان يكون نسخاً اذ لولاه لكان مستمرّاً فتأمل .

الثانية :

« و اللذان يأتيانها » اى بفعلان الفاحشة بمعنى الزنا « منكم فأذوهما » بالتوبيخ والتفريع بأن يقولوا لهما أما استحييتما أما خفتما الله أما الكما فى النكاح مندوحة ؟ وقيل بالتعزير و الجلد .

« فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهم » اى فاقطعوا عنهما الايذاء واعرضوا عنهما بالاغماض والستر .

«ان الله كان توّاباً رحيماً» علة الامر بالاعراض وترك المذمة ، وقد اختلف في المراد بهذه الآية فقيل انها في البكرين خاصة دون الثيبين و الأولى في الثيبين دون البكرين و نسخنا بآية الجلد و الرّجم .

و قيل : انهما في شيء واحد و ان هذه كانت سابقة على الاولى نزولاً و كان عقوبة الزّنا الأذى ثمّ الحبس على الوجه السابق ثمّ الجلد اى نسخ الحكم مرّة بعد اخرى الى ان استقرّ في الجلد .

وقيل : ان المراد بالفاحشة هنا اللواط على أن المراد بقوله تعالى : « و اللذان يأتيانها » الرّجلان يخلوان بالفاحشة بينهما وفي الآية السابقة المساحقة الحاصلة بين النساء و نقله في مجمع البيان عن ابن مسلم قال : و حكم الآيتين عنده ثابت غير منسوخ و الى هذا التّأويل يذهب أهل العراق فلا حدّ عندهم في اللواط و السّحق . ثمّ قال : و هذا بعيد لانّ الأذى عليه جمهور المفسّرين أن الفاحشة في الآية الزّنا و ان الحكم فيها منسوخ بالحدّ المفروض في سورة النّور ، وقد يقال : لو كان المراد بالفاحشة هنا اللواط كما قالوه لم يلزم عدم الحدّ فيه اذ يجوز أن يكون المراد بالأذى اقامة الحدّ عليه أعنى القتل الذى هو أعلى مراتبه كما بيّن من خارج لا التّفريق باللسان فقط .

ولو قلنا أن الحكم فيها منسوخ بالحدّ فالمراد أن الاقتصار على الأذى و التّفريق باللسان قد نسخ الى الحدّ اللازم على الزّانى لا أن الأذى نسخ اذ هو حكم لم ينسخ فانّ الزّانى يؤذى و يعنف من باب النهى عن المنكر و يذمّ على فعله لكنّه لم يقتصر عليه بل زيد فيه بان اضيف الجلد او الرّجم اليه .

و في الآية دلالة على وجوب ترك الأذى بعد التّوبة و لعل المراد بالاصلاح الكون على التّوبة بحيث يفهم عرفاً انه صلح حاله . و اقتضى مفهوم الشرط انهما مالم يتوبا

لا يسقط عنهما الاذى بالتقرب و أن التوبة بنفسها مسقطه للاذى من غير حاجة الى شيء آخر .

الثالثة « الزانية و الزانى » قدم الزانية لان الزانى غالب يكون بسبب نعرتها للرجل و عرض نفسها عليه فهى الأصل فيه و قدم الزانى عليها في آية النكاح لانها مسوقة لذكر النكاح والرجل هو الأصل فيه ، وارتقا عهما على الابتداء و الغير محذوف اى فيما يتلى عليكم حكم الزانية و الزانى .

والخبر « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » بتقدير مقول في حقهما و الفاء لتضمن معنى الشرط اذ اللام بمعنى الذى ، وعلى قراءة النصب فهو بفعل مضر يفسره ما بعده ، و المخاطب بذلك الأئمة عليهم السلام بالاجماع و من ثم احتج به بعضهم على وجوب نصب الامام نظراً الى أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب .

و مقتضى ذلك أن السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه و هو اختيار الاكثر نظراً الى أن الخطاب للأئمة بالاتفاق ولم يذكر الفرق بين الاحرار و العبيد ، وايضاً لوجاز للمولى أن يسمع شهادة الشهود على عبده بالسرقه فيقطعه فلو رجعوا عن شهادتهم وجب ان يتمكن من تضمين الشهود وليس له ذلك بالاتفاق لانه ليس لأحد أن يحكم لنفسه .

وأجاز الشافعى اقامة السيد الحد على مملوكه محتجاً بقوله وَالشَّكَّاءُ أَقِيمُوا الحدود على ما ملكت ايمانكم و هو غير ظاهر في مداه لجواز ارادة رفع القضية الى الامام ليقيم عليه الحد فتأمل .

و اللفظان ظاهران في العموم اذ المراد كل امرأة زنت و كل رجل زنى و يؤيده قوله : « كل واحد منهما » فانه يفيد العموم عرفاً ، وانكر صاحب الكشاف عموم الزانية و الزانى و تناوله المحض و غيره نظراً الى انها يدلان على الجنسين المتنافيين لجنسى العفيفة والعفيف دلالة مطلقة و الجنسية قائمة في الكل و البعض جميعاً فايتهما قصد المتكلم فلا عليه كما يفعل في الاسم المشترك هذا كلامه و فيه بعد

و قد سبق نظيره و انّ الحقّ فيه العموم .

و هذا العموم مخصوص بالاجماع و الأخبار بالحرّ و الحرّة غير المحصنين
فلو كان عبداً أو أمة ينتصف عليهما الحدّ كما اقتضاه قوله : « فليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب » .

و قال بعض الظاهريّة : عموم قوله الزّانية والزّانى يقتضى وجوب المائة على
العبد و الأمة الاّ أنّه ورد النصّ بالتنصيف في حقّ الأمة فلوقسنا العبد عليه لمنا
تخصيص عموم الكتاب بالقياس و منهم من قال : الأمة اذا تزوّجت فعليها خمسون
لقوله : « فاذا حصن أى تزوّجت فان اتين بفاحشة مبينة فليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب » فاذا لم تتزوّج فعليها المائة للعموم ، و اتفاق العلماء على خلاف هذين
القولين يردّهما .

ولو كانا محصنين أو أحدهما كان على المحصن الرّجم بلا خلاف بين العلماء .
و أنكر الخوارج الرّجم لانه لا ينتصف وقد قال تعالى : فليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب ، ولانه تعالى أطنب في أحكام الزّنا ما لم يطنب في غيره ولو كان
الرّجم مشروعاً لكان أولى بالذكر ، و لأنّ قوله الزّانية و الزّانى يقتضى وجوب
الجلد على كلّ الزّناة و ايجاب الرّجم على البعض يقتضى تخصيص عموم القرآن
بخبر الواحد و العلماء كافة خالفوه في ذلك .

و أجابوا عن الأوّل بأنّ الرّجم حين أنّه لم ينتصف لم يشرع في حقّ العبد
فخصّص العذاب بغير الرّجم للدليل العقلي و للأخبار ، و عن الثّاني أنّ الأحكام
الشرعيّة كانت تتجدد بحسب المصالح فلعل المصلحة الّتى اقتضت وجوب الرّجم حدثت
بعد نزول هذه الآية ، و عن الثّالث بأنّ تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جاز و قد
بيّناه في الاصول على أنّنا لاسلم أنّها أخبار آحاد بل وجوب الرّجم ثبت بالتواتر .

و هل يجب الجلد معه بان يجلد أو لاّ مائة جلدة ثمّ يرجم قيل : نعم و هو
اختيار جماعة من علمائنا كالشيخ المفيد و ابن الجنيد و سلاّر ، و ذهب جماعة منهم الى
انّ ذلك مخصوص بالشيخ والشيخه اذا زنيا و كانا محصنين و لو كانا شابين محصنين لم

يكن عليهما غير الرّجم وهو خيرة الشيخ في النهاية والاول غير بعيد لانّ الشّاين المحصنين داخلين في هذه الآية لكونهما زانين واستحقاقهما الرّجم لا ينفي استحقاقهما الجلد الثّابت بها .

ويدلّ عليه ايضاً صحيحة ^(١) محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام : في المحصن والمحصنة جلد مائة ثمّ الرّجم ونحوها من الأخبار

ولعلّ حجة الشيخ فيما ذهب اليه ما رواه عبدالله بن طلحة ^(٢) عن الصادق عليه السلام قال : اذا زنى الشيخ والعجوز جلدا ثمّ رجما عقوبة لهما واذا زنى المحصن من الرّجال رجم ولم يجلد اذا كان قد احصن . وفي صلاحيتها لتخصيص الآية نظر لضعفها مع امكان حملها على وجه آخر .

والشيخ في التّبيان وافق الجماعة قال عند تفسير هذه الآية : يجلد الزّانية و الزّانى اذا لم يكونا محصنين كلّ واحد منهما مائة جلدة واذا كانا محصنين أو أحدهما كان على المحصن الرّجم بالاخلاف وعندنا انه يجلد أوّلاً مائة مرة ثمّ يرجم و في أصحابنا من خصّ ذلك بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا محصنين قاما اذا كانا شابين محصنين لم يكن عليهما غير الرّجم وهو قول مسروق انتهى .

وأنكر أكثر العاقله وجوب الجمع بين الرّجم والجلد بل منعوا من الجلد على من يجب عليه الرجم مستدّكين بانه لم يثبت عن النّبىّ صلى الله عليه وآله الجمع بينهما .

فاعترض عليهم بما روى عنه عليه السلام انه جمع بينهما فأجابوا بأنّ ذلك محمول على مثل ما روى عنه عليه السلام أنّ رجلاً زنى بامرأة فأمر به النّبىّ صلى الله عليه وآله فجلد ثمّ اخبر انه كان محصناً فأمر به فرجم قالوا : و قوله صلى الله عليه وآله : الثّيب بالثّيب جلد مائة ورجم بالحجارة متروك العمل ، وكلامهم هذا ضعيف وتأويلهم فاسد .

وهل يجب الجمع بين الجلد والتّغريب في حد غير المحصن أثبتّه أصحابنا و الشّافعية وأنكره الحنفية زاعمين أنّ التّغريب مفوّض الى رأى الامام قالوا : وما

(١) التهذيب ج ١٠ ص ٤ .

(٢) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ٢ الرقم ١٠٠ و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٠٠ .

روى عنه عليه السلام : البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عامّ وكذا ما روى عن الصحابة انهم جلدوا و نفوا منسوخ او محمول على وجه التّعزير والتأديب لا الوجوب . واحتجوا على ذلك بان ايجاب التغريب يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد و ذلك لأنّ ايجاب الجلد ترتّب على الزنا بالفاء التي هي للجزاء ومعنى الجزاء كونه كافياً في ذلك فايجاب شيء آخر غير الجلد يقتضى نسخ كونه كافياً ، ولانّ التغريب لو كان مشروعاً لوجب على النبيّ عليه السلام توقيف الصحابة عليه عند تلاوة هذه الآية ولو فعل لاشتهر مع أنّ أبا هريرة روى انه عليه السلام قال في الأمة اذا زنت فاجلدها فان زنت فاجلدها فان زنت فبعها ولم يذكر التغريب .

والجواب أنّ ايجاب الجلد في الآية لا ينافي ايجاب التغريب وعدمه بل يحصل مع كلّ منهما فلا اشعار في الآية بأحد القسمين إلا أنّ عدم التغريب لمّا كان موافقاً للبراءة الأصلية كان ايجابه بخبر الواحد لا يزيل إلاّ محض البراءة فلا يلزم نسخ القرآن به ، وقول النحاة أنّ الجزاء انما سمى جزاءً لانه كاف في الشرط فلا يصلح حجة في الأحكام ولا استبعاد في عدم اشتهاه بعض الأحكام كأكثر المخصّصات ، والاخبار الواردة في نفى التغريب معارضة بأخبار آخر دلّت على ثبوته .

وباجمله فقول الحنفية ضعيف والاحصان الموجب للرجم في الرّجل على ما قاله الشيخ في النهاية : هو أن يكون له فرج يتمكّن من وطيه ويكون مالمكاً له سواء كان بالعقد او بملك اليمين وبراعى في العقد الدوام فانّ المتعة لا تحصن ولا فرق بين أن يكون الدائم على حرّة او امة او يهوديّة او نصرانيّة فانّ جميع ذلك يحصن الرّجل وملك اليمين ايضاً محصن .

والاحصان في المرأة مثل الاحصان في الرجل سواء و هو أن يكون لها زوج يغدو اليها ويروح يخلى بينه و بينها غير غايب عنها قد دخل بها حرّاً كان او عبداً وهذا هو المشهور بين أصحابنا وظاهر ابن الجنيد و ابن أبي عقيل اعتبار اسلام الزّوجة و حرّيتها في الاحصان بل يظهر من ابن الجنيد اعتبار حرّية الرّجل ايضاً وهو بعيد والأظهر الأوّل .

« ولا تأخذكم بهما رأفة » أى رحمة فيمنعكم من إقامة الحدّ عليهما .
 « في دين الله » في طاعته وإقامته حدوده فإنّ ذلك يوجب تعطيل حدود الله و
 التسامح فيها ، أو المراد لا تأخذكم بهما رأفة يمنع من الجلد الشديد بل اوجعوها
 ضرباً ولا تخفّفوا عنهما ، وفيها دلالة على تحريم ترك الحدّ أو بعضه كماً أو كيفاً رحمة
 لهما بل تحريم مطلق الرحمة والرأفة عليهما وفي الحديث يؤتى بوال نقص من الحدّ سوطاً
 فيقال له : لم فعلت ذلك ؟ فيقول : رحمة لعبادك فيقول له : أنت ارحم منى بهم ؟ -
 فيؤمر به الى النار .

« ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » فإنّ الايمان بهما يقتضى الجدّ في طاعة
 الله والاجتهاد في إقامة حدوده واحكامه ولا يخفى ما فيه من المبالغة بسلب الايمان
 عمّن أخذته الرأفة وهو من التهميج .

قال الجبائي : فيه دلالة على انّ الاشتغال باداء الواجبات من الايمان لانّ
 التقدير ان كنتم مؤمنين فلا تتركوا إقامة الحدّ . واجيب بانّ الرأفة لا تحصل إلّا
 اذا حكم الانسان بطبعه أنّ الأولى ترك إقامة الحدّ وحينئذٍ يكون منكراً للدين
 فلهذا يخرج من الايمان .

« وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » جماعة منهم واختلف في أقلّها ف قيل :
 اثنان ، وقيل : ثلاثة ، وقيل : أربعة ونسبه في الكشف الى ابن عباس ثمّ قال : وفضل
 قول ابن عباس لأنّ الأربعة هي الجماعة التي ثبتت فيها الحدود وفي التفضيل بذلك
 نظر ، وقيل : واحد وهو قول الفرّاء من أهل اللغة واختاره الشيخ في النهاية ورواه
 أيضاً أصحابنا عن الصادقين عليه السلام .

وذهب الشيخ في الخلاف إلى أنّ أقلّ ذلك عشرة قال : وبه قال الحسن البصري
 وقال ابن ادريس : « الذي أقول في الأقلّ أنّه ثلاثة نفر لأنّه من حيث العرف دون
 الوضع والعرف اذا طرأ صار الحكم له دون الوضع الأصلي وشاهد الحال يقتضى ذلك
 وألفاظ الأخبار لأنّ الحدّ اذا كان قد وجب بالبيّنة فالبيّنة ترجمه وتحضره وهم
 أكثر من ثلاثة .

وإن كان الحدّ باعتباره فاول من يرجمه الامام ثمّ الناس مع الامام ، و إن كان المراد حضور غير الشهود والامام فالعرف والعادة اليوم أن أقلّ ما يقال جئنا طائفة من الناس و جاءتنا طائفة من الناس المراد الجماعة عرفاً و عادة و أقلّ الجمع ثلاثة و شاهد الحال يقتضى أنّه تعالى اراد الجمع ، انتهى ولا بأس به وماورد بخلافه يمكن حمله على حال التعذر ولا أنّ المقصود أن يحصل إذاعة الحدّ ليحصل الاعتبار والاتّجار و ذلك بالثلاثة أظهر ، و قول الشيخ بال عشرة بعيد لعدم ظهور وجهه مع أنّ أقلّ الجمع ثلاثة .

و مقتضى الأمر و وجوب احضار الطائفة حال اقامة الحدّ فإنّ الأمر للوجوب وإليه ذهب جماعة من الأصحاب و ظاهر آخرين منهم الاستحباب وإليه ذهب أكثر العامة و هو بعيد لعدم ما يوجب العدول عن الظاهر والغرض من الاحضار زيادة التضييع إذ التشكيل به أكثر من التعذيب .

الثاني حد القذف

وفيه آية : «والذين يرمون المحصنات» أي يقذفون العفيفات من النساء بالزنا والفجور ، والقذف وإن كان بمعنى السبّ مطلقاً إلا أنّ المراد هنا ما ذكرناه لوصف المقذوفات بالاحصان وذكرهن عقيب الزواني .

واعتماد أربعة شهداء لقوله : « ولم يأتوا بأربعة شهداء » يشهدون انهم رأوهن يفعلن ذلك فإنّ هذا العدد من الشهود غير معتبر في غير الزنا اجماعاً فلو قذفه بالسرقة او شرب الخمر أو أكل الرّبا اكتفى فيه بشاهدين ولقوله : « فاجلدوهم ثمانين جلدة » و ظاهر أنّ القذف بغيره مثل يا فاسق و يا شارب الخمر و يا آكل الرّبا إنّما يوجب التعزير . و الذين مبتدأ خبره فاجلدوهم .

ومقتضى الآية عموم الجلد لكلّ قاذف سواء كان حرّاً أو عبداً عاقلاً أو مجنوناً بالغاً أو صبيّاً مسلماً أو غيره لكنّه مقيّد بالعقل والبلوغ للاجماع على عدم الزام عادمهما بشيء لعدم التكليف في حقّه نعم يؤدّب المجنون ويعزّر الصّبيّ بما يراه الحاكم .

وأكثر العامة قيده بالحرّ أيضاً وحكموا بتنصيف الحدّ على المملوك القاذف وحكموا بوجوب أربعين سوطاً وهو قول الشيخ في المبسوط مستدلاً عليه باصالة البراءة من الزّأيد ولقوله تعالى : « فإن أتبن بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » ولرواية القاسم بن سليمان ^(١) عن الصادق عليه السلام .

و المشهور بين أصحابنا أنّ عليه الحدّ كاملاً لظاهر العموم في الآية فيجب العمل به الى أن يثبت المعارض الصّريح وهو غير معلوم ، ويؤيده من الاخبار حسنة الحلبي ^(٢) عن الصادق عليه السلام قال : اذا قذف العبد جلد ثمانين . وغيرها من الأخبار . ويجب أن يقال الشّرخ ، انّ الأصل يعدل عنه مع وجود الدّليل وهو ما أشرنا اليه ، والمراد بالفاحشة في الآية الزّنا كما نقله المفسّرون فلا يتعدى الحكم فيها الى غيره ، و رواية القاسم ضعيفة لا تعارض الأخبار الكثيرة بل الاجماع على ما نقله جماعة من الأصحاب وعموم الآية يقتضى دخول الكافر فلو قذف مسلماً حدّ ثمانين والاية مخصوصة بالاب والجدّ اذا قذف اولاده واحفاده فانه لا يجب عليه الحدّ كما لا يجب عليه القصاص لو فعل ما يوجبه .

و شرائط الاحصان الموجبة للجلد بالقذف خمسة : ان يكون المقذوف حرّاً بالغاً عاقلاً مسلماً عفيفاً عن الزّنا فاذا وجدت هذه الشّرائط وجب الحدّ على قاذفه ومتى اختلّت او واحدة منها فلا حدّ على قاذفه نعم يجب التعزير وان كان القذف للمتظاهر بالزّنا على المشهور لعموم الأدلة وبيع القذف مطلقاً .

وتردّد الشهيد في بعض تحقیقاته في التعزير بقذف المتظاهر به ، بل قد يظهر منه الميل الى عدمه محتجّاً باباحته استناداً الى رواية البرقي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة ، وفي مرفوع محمد بن بزيع :

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ٧٣ الرقم ٢٧٨ . والاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٢٩

الرقم ٨٦١ .

(٢) التهذيب : ج ١٠ ، ص ٧٢ الرقم ٢٧٠ . والاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٢٨ الرقم

٨٥٣ . والكافي : ج ٢ ، ص ٣٠٣ .

من تمام العبادة الواقعة في أهل الرّيب . فلو قيل به كان حسناً و من هنا ذهب أكثر العامة الى عدم التعزير بقذف المتظاهر بالزّنا .

ولافرق في ثبوت الحكم بين الذّكر والانثى و تخصيص المحصنات بالذكر أمّا بخصوص الواقعة فإنّها نزلت في عائشة على ما نقله الشيخ في التّبيان عن سعيد بن جبير و قيل في غيرها ، و أمّا لأنّ قذف النّساء أغلب واشنع .

وقد نقل الطّبرسيّ في مجمع البيان الإجماع على أنّ حكم الرّجال حكمهنّ في ذلك والآية وإن وقعت مطلقة في الشّهود لكنّها مقيّدة بأموار اقتضتها الأدلّة مثل كونهم مجتمعين حال التّحمل والاداء وحال الإقامة ايضاً فلو نفروا بطلت وأنكر الشافعية اعتبار الاجتماع بل قالوا : لافرق بين أن يجيء الشّهود متفرّقين أو مجتمعين محتجين بأن الآتي بالشهداء متفرّقين آت بمقتضى النّص وإجماعهم أمر زايد لا إشعار به في الآية .

وفيه : أنّ الآية مشعرة بالاجتماع فإنّ الشّاهد الواحد اذا شهد وحده فقد قذفه ولم يأت بأربعة شهداء فوجب عليه الحدّ فخرج عن كونه شاهداً ولا عبرة بالتسمية اذا فقد المسمّى مع أنّ الأخبار الدالّة على الاجتماع كثيرة وقد وافقنا في اعتبار الاجتماع أبو حنيفة أمّا باعتبار كون الزّوج احدهم او كونهم غير الزّوج فقد تقدم الكلام في باب اللّعان .

« ولا تقبلوا لهم شهادة » أيّ شهادة كانت لانه مفتر فلا وجه لقبول شهادته « أبداً » أي في جميع الأحوال إلّا حال التّوبة لدليل اقتضاه ، ومن قال إنّ عدم القبول بعد استيفاء الجلد لا قبله كما بيّ حنيفة فقد أبعد عن ظاهر الآية فإنّ الأمر بالجلد والنّهي عن القبول سببان في وقوعهما جواباً للشرط لان ترتيب بينهما فيترتبان عليه دفعة كيف وحاله قبل الحدّ أشدّ مما بعده لانه بعده قد تاب و حسن حاله وتخلص من الحقوق .

« وأولئك هم الفاسقون » المحكوم بفسقهم وهذا ايضاً ممّا يبطل قول أبي حنيفة لدلالته ظاهر أعلى أنّ الرّمي مع عدم الاشهاد فسق حدّ أولاً ، وهو حكم مستقلّ بنفسه

بالنسبة إليهم لأنه خبر عن الذين لتغير الأسلوب بل الأنسب على ذلك التقدير أن يقول : وافسقوهم أي احكموا بفقههم وعاملوهم معاملة الفساق ويمكن أن يكون خبراً أيضاً وتغير الأسلوب لوجه آخر وعلى كل حال فمقتضى الآية ترتب الأمور الثلاثة على قذف المحصنات مع عدم الأشهاد المعتبر .

« إلا الذين تابوا من بعد ذلك » عن القذف وقد اختلف في حدّ توبة القاذف فقال الشيخ في النهاية : حدّها أن يكذب نفسه فيما كان قذف به وقال في المبسوط : اختلفوا في كيفية اكذابه نفسه فقال قوم : أن يقول : القذف باطل حرام ولا أعود إلى ماقلت .

وقال بعضهم : التوبة اكذابه نفسه وحقيقة ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت وروى ذلك في أخبارنا والأول أقوى لأنه إذا قال كذبت فيما قلت فربما كان كاذباً في هذا الجواب بأن يكون صادقاً في الباطن وقد تعدّ رعليه تحقيقه فإذا قال : القذف باطل حرام فقد أكذب نفسه .

وقال في الكشف من شرط التوبة من القذف أن يكذب نفسه وحقيقة ذلك أن يقول كذبت فيما قلت ثم قوّى ماقاله المروزي لأنه إذا أكذب نفسه ربما كان صادقاً في الأول فيما بينه وبين الله فيكون هذا الاكذاب كذباً و ذلك قبيح . وقال ابن إدريس : كيفية توبته من القذف أن يقول : القذف باطل حرام ولا أعود إلى ماقلت وقال بعضهم : التوبة اكذاب نفسه وحقيقة ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت وروى ذلك في أخبارنا .

والذي قد مناه هو الصحيح لاحتمال أن يكون صادقاً والحقّ التفصيل في ذلك وهو ان كان كاذباً كانت توبته الصريحة بالكذب والاعتراف به حقيقة وإن كان صادقاً اعترف بتحريم ماقاله وأظهر الاستغفار منه من غير أن يصرح بالكذاب نفسه ويمكن حمل الاخبار على هذا التفصيل ، ولم يعتبر العامة ذلك بل اكتفوا بالتوبة مطلقاً أخذاً بالظاهر .

« وأصلحوها » أعمالهم بالتدارك والاستمرار على التوبة والاصرار عليها ، واعتبر

الشيخ في الخلاف إظهار العمل الصالح في قبول شهادته وقال : اذا أكذب نفسه وتاب لانقبل شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح وهو ظاهره في المبسوط ونقل عن جماعة الاجتزاء بالتوبة في قبول الشهادة ، ثم قال : لا بد من صلاح العمل لظاهر الآية . قال العلامة في المختلف : والتحقيق أن النزاع هنا لفظي "فإن البقاء على التوبة شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل لصدقه عليه وهو جيد ، وقد وقع مثل هذا اللفظ بعد التوبة في مواضع كثيرة من القرآن المجيد .

« فان الله غفور رحيم » وهو كالعلة للاستثناء وقد اختلف في هذا الاستثناء هل يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط أو إلى الجميع فذهب الشافعي إلى انه يرجع إلى الجميع وقالت الحنفية يرجع إلى الجملة الأخيرة وتحقيق ذلك في الاصول وتفرع على مذهب الشافعي أن القاذف إذا تاب وحسنت حاله قبلت شهادته فيكون الأبد مصرفاً إلى مدة كونه قاذفاً وهي منتهى التوبة والرجوع عن القذف .

وتفرع على مذهب أبي حنيفة عدم قبول شهادته و ان تاب والابد عنده مدة حياته والذى اخترناه في الاصول انه راجع إلى الأخيرة فقط فيكون في محل النصب على الاستثناء من الفساق ومقتضاه عدم فسقهم بعد التوبة وهو يوجب قبول شهادتهم لان المانع من القبول الفسق فمع زواله يثبت الحكم .

وأنكر أبو حنيفة قبول الشهادة من القاذف وان تاب إلى آخر العمر أخذاً بظاهر قوله : ابدأ ، فإن ظاهره مدة حياته لعدم رجوع الاستثناء إلى الجملة الثانية والأ كان مجزراً بالبديهة لكونه من كلام غير موجب فيلزم أن يكون في حالة واحدة معرباً باعرايين مختلفين وهو لا يصح .

ويجاب عما ذكره : أن قوله أبدأ محمول على ما إذا لم يتب كما اقتضته الأدلة ولعموم قبول شهادة غير الفاسق من عدول المؤمنين ، ولقوله ﷺ : التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، وعدم رجوع الاستثناء الى الثانية لا يقتضيه بل يكفي فيه رجوعه الى الأخيرة فانه اذا صح عدم فسقهم بعد التوبة وخرجهم عن المعصية بهالزم قبول شهادتهم كما في غيرهم .

لا يقال : نقل في مجمع البيان أن رجوع الاستثناء إلى الجملتين من قول أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام وهو ينافي ما ذكرتم لوجوب العمل بقولهما .
لأننا نقول : ليس معناه أنه راجع إليهما بحسب التركيب والكلف بل حسب المآل والمسألة ويجوز أن يكون متعلقاً بهما هنا لخصوصية النص والعلم بكون الحكم كذلك . وقد يكلف في صحته أيضاً بأن يكون قبل هذا الاستثناء استثناء آخر راجع إلى الجملة الثانية لكنه حذف بقرينة المذكور ، ولعدم كونه منصوباً هنا وكون المختار الرفع إنما هو فيما لا محذور فيه وتمنع اعراب الشيء الواحد بأعرابين متوافقين فتأمل .

و لعلّ تصحيح قول الشافعي برجوع الاستثناء إلى الجملتين يكون بذلك وإلا فالمحذور أغنى لزوم ورود عاملين على معمول واحد على ذلك التقدير ثابت وقد اتفق الجميع على عدم رجوعه إلى الأولى هنا لأن التوبة لا تسقط الجلد الذي هو حق الناس .

و ممّا يبطل قول الحنفية بعدم قبول شهادته بعد التوبة : أن الكافر اذا تاب قبلت شهادته وليس القذف بأعظم منه بل أسهل قطعاً ، وإيضاً الزاني اذا تاب قبلت شهادته والقاذف أسهل منه اذ هو أخف ذنباً اذ الرمي بالفاحشة أسهل من فعلها وهو ظاهر .

وقد ادعى الطبرسي في مجمع البيان في الصورتين الإجماع ، وإيضاً أن أبا حنيفة يقبل شهادته قبل الحد فبعده وقد تاب وحسنت حاله أولى وإيضاً الكافر اذا قذف بالزنا غيره وفعل أيضاً من أنواع المحرمات ويتوب عن الكفر تقبل شهادته بالإجماع فالتائب من القذف وحده أولى .

وما أجاب به في الكشف من أن المسلمين لا يعبأون بسب الكفار لأنهم شهروا بعداوتهم والطعن فيهم بالباطل فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشنار ما يلحقه بقذف مسلم مثله فشد على القاذف من المسلمين . فلا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا يجدي نفعا مع قوله عليه السلام : لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين .

وجميع ما يتعلق بكيفية الجلد من كونه قائماً والمرأة قاعدة وكون ثيابه عليه ونحوها يعلم من الفروع .

الثالث فى حد السرقة

وفيه آيتان وهما :

« والسارق والسارقة » مرفوعان على الابتداء خبره « فاقطعوا أيديهما » بتأويل مقول فى حقهما ذلك إذ الانشاء انما يكون خبراً بالتأويل و صح دخول الفاء فى الخبر لكونه بمعنى الذى سرق والتي سرفت .

وقال سيويوه وجماعة من النحاة : إن ما ذكر جملتان والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة أى حكمهما والثانية اعنى قوله : فاقطعوا إلى آخره تضمنت حكمها .

والسرقة أخذ مال الغير خفية وتقديم السارق على السارقة عكس الزانية على الزاني ، لأن الغالب وجود السرقة فى الرجال بخلاف الزنا فان الغالب فيه النساء .

والمراد بأيديهما أيماهما إجماعاً وبه قرأ ابن مسعود ولذا ساغ وضع الجمع موضع المثنى كما فى صفت قلوبكما اكتفا بثنية المضاف إليه .
اعلم أن كثيراً من الأصوليين ذهب إلى أن الآية مجملة فى كل من القدر الذى يقطع به وفى حد ما يقطع من اليد ، والتحقيق أن حمل الآية على الإجمال بعيد فان ذلك يستلزم كونها غير مقيده أصلاً بل الاولى أن يقال : مقتضى الآية عموم القطع بعموم السرقة إلا أن السنة خصصت ذلك و بينته بالنسبة إلى كل واحد من الامرين .

وقد أنكر جماعة من العامة التخصيص الأول وأوجبوا القطع بكل ما سمي سرقة قليلاً كان أو كثيراً تمسكاً بالعموم ، بأن مقادير الكثرة والقلة غير مضبوطة والذى يستقله الملك يستكثره الفقير وهذا القول بعيد عن الصواب مخالف للاجماع والأخبار الدالة على اعتبار النصاب فى السرقة .

وقد اختلف العلماء في قدره والذي عليه أصحابنا أن القدر الذي يقطع به ربع دينار فصاعداً أو ما يساويه من أى جنس كان و الأخبار الصحيحة دلت على ذلك وهي التي خصصت ظاهر الآية به وفي بعض الأخبار أنه يقطع في خمس دينار وفي بعضها في درهمين أيضاً وهي محمولة على كون الدرهمين تساوى ربع الدينار الذهب في وقت السؤال بحسب إختلاف أسعار الفضة من الذهب و حاصله أنه متى سرق ما قيمته ربع دينار فعليه القلع .

فلو سرق ربع دينار من الذهب وزناً ولم يبلغ قيمة المضروب فلا قطع ولو انعكس بأن كان سدس دينار مصوغاً قيمته ربع دينار قطع على الأقوى . وكذا لافرق بين علمه بقيمته وشخصه وعدمه فلو ظن المسروق فلساً و ظهر ديناراً أو سرق نوباً قيمته أقل من النصاب فظهرت مشتملاً على ما يبلغه ولومعه قطع على الأقوى لتحقيق الشرط ولا يقدح عدم قصد إليه لتحقيقه في السرقة إجمالاً وهو كاف ولشهادة الحال أنه لو علمه لقصده وإلى هذا القول تذهب الشافعية أيضاً .

وقالت الحنفية : النصاب عشرة دراهم لما روى عنه والله أعلم أنه قال : لا قطع إلا في ثمن المجن^(١) و الظاهر أن ثمن المجن لا يكون إلا عشرة دراهم^(٢) .

(١) و روى النسائي عن عايشة أنه قال رسول الله (ص) : لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن قيل لعائشة : ما ثمن المجن ؟ - قالت : ربع دينار .

(٢) هكذا رواه البيهقي عن ابن عباس وغيره انه : كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة دراهم انظر ج ٨ ، ص . وقد استوفى ابن حجر في فتح الباري الرد على الطحاوى انظر ج ١٥ ، ص ١٠٧ - ١١٢ .

و روى الشيخ أيضاً في التهذيب ج ١٠ ، ص ١٠٠ بالرقم ٣٨٧ عن يونس عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يقطع السارق الا في شيء تبلغ قيمته مجناً و هو ربع دينار . و رواه في الاستبصار ج ٤ ، ص ٢٣٩ بالرقم ٨٩٨ . و رواه في الكافي ج ٢ ، ص ٢٩٩ .

و روى الشيخ أيضاً بالرقم ٣٩٠ في التهذيب ج ١٠ عن الحسين بن سعيد عن ابن محبوب عن ابن أبي حمزة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام في كم يقطع السارق ؟ - فجمع كفيه ثم قال : في عددها من الدراهم . و هو في الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٣٩ بالرقم ٩٠٢ .

وهو ضعيف ، وربما قيل أقوال أخر لأفادة في إيرادها .

وقد اتفق الجميع منّا ومن العامة على أنّ السارق إنّما يجب عليه القطع إذا سرق من حرز إلا ما يحكى عن داود حيث قال : يقطع السارق وإن سرق من غير الحرز وهو مردود بالاجماع سابقاً ولاحقاً ، وفي تعريف الحرز اختلاف بين الأصحاب فقال ابن إدريس : الذى يقتضيه اصول مذهبنا أنّ الحرز ما كان مقفلاً أو مغلقاً أو مدفوناً دون ما عدا .

ويؤيده ما روى عن عليّ عليه السلام^(١) : لا يقطع إلا من نقب نقباً أو كسر قفلاً وفي الطريق ضعف^(٢) . و زاد بعضهم على ذلك ما كان مراعى بالنظر لقضاء العادة باحراز كثير من الاموال بذلك وفيه نظر إذ مع المراعاة بالنظر لا يحقق السرقة لأنها لا يكون إلا سرّاً ومع الغفلة عنه ولو نادراً لا يكون مراعى فلا يتحقق إحرازه بها ، وللشيخ قول بأن الحرز كل موضع لا يكون للغير التصرف فيه بالدخول إلا بأذنه وينتقض بالدار المفتوحة الأبواب في العمران وصاحبها ليس فيها وقيل غير ذلك . والظاهر ما قاله الشيخ في المبسوط : أنّ معرفة الحرز مأخوذة من العرف فما كان حرزاً لمثله في العرف ففيه القطع وما لم يكن حرزاً لمثله في العرف فلا قطع لأنه ليس بحرز وهو يختلف باختلاف الأحوال فحرز الاثمان والجواهر الصناديق المقفلة والاغلاق الوثيقة في العمران وحرز الثياب وماخف من المتاع وآلات النحاس الدكاكين والبيوت المقفلة في العمران أو خزائنها المقفلة والاصطبل حرز الدابة مع الغلق وحرز الماشية في المرعى عين الراعى على ما تقرر ومثله متاع البايع

قال الشيخ : ولا ينافى ما قدمناه من أن حد ما يقطع السارق فيه ربع دينار لأنها لا يمنع أن تكون قيمة الدراهم التى اشار اليها كانت ربع دينار .

(١) انظر التهذيب ج ١٠ ، ص ١٠٩ الرقم ٢٢٣ . والاستبصار : ج ٢ ، ص ٢٢٣ الرقم ٩١٨ . واللفظ فيهما : « لا يقطع الا من نقب بيتاً او كسر قفلاً » .

(٢) لما فيه : « التوفى عن السكونى » لكننا قد قوينا فى بعض حواشينا على الكثر والمجلدات السابقة من الكتاب اعتبار مثل هذه الاحاديث .

في الاسواق والطرفات والجيب والكمّ الباطنان حرز لا الظاهران و تمام الكلام يعلم من الفروع .

وأما حد ما يقطع عندنا فهو من اصول الأصابع ويترك له الراحة والإبهام ، ورواه أصحابنا عن أئمتهم عليهم السلام ورواه العامة أيضاً عن علي عليه السلام ، وإطلاق اليد على ذلك كثير قال تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ، ولا خلاف في أن الكاتب لا يكتب إلا بأصابعه وعلى هذا فيكون في هذا الحمل قدوفينا الظاهر حقه وما زاد عليه يحتاج إلى دليل إذ هو باق على التحريم لما فيه من إدخال الضرر والتألم على الحيوان وهو غير جائز عقلاً ونقلاً إلا بدليل يقطع العذر .

وجهور العامة على القطع من الرسغ بين الكف والساعد ، ويحكي عن الخوارج القطع من المنكب أخذاً بظاهر اليد وهما بعيدان غير واضحي الوجه بعد ورود الدليل على قطع القدر المذكور .

« جزاء بما كسبنا » نصب على أنه مفعول له وكذا قوله : نكلاً من الله ويحتمل انتصابهما على المصدر الذي دل عليه « فاقطعوا » لأن معنى فاقطعوا جازوهم ونكلوا بهم عقوبة على ما فعلاه .

« والله عزيز حكيم » قادر على الانتقام فيعاقب بحكمته في الدنيا بشرع الحد وفي الآخرة بعذاب النار . واحتجّت الحنفية بظاهر هذه الآية على أن القطع والغرم لا يجتمعان لأنه تعالى قال : جزاء بما كسبنا والجزاء هو الكافي فيكون القطع كافياً في جنابة السرقة .

واجب بالاجماع على وجوب رده أو كان قائماً فمع التلف يلزم الضمان ومن هنا قال الأكثر باجتماعهما العموم قوله عليه السلام : « على اليد ما أخذت حتى تؤدى »

(١) الترمذی البيوع ٣٩ و ابن ماجه الصدقات ٥ احمد ج ٦ ، ص ٨ عن الحسن عن

سمرة أن النبي (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . وقال ابن بشير : حتى تؤدى . ج ٥ ، ص ١٢ : على اليد ما أخذت حتى تؤدى . و ص ١٣ : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . ثم نسي الحسن قال : لا يضمن . وفي ترك الاطئاب ص ١٤٥ الرقم ٢٢٢ : على اليد ما اخذت

وقد اجتمع في هذه السرقة أمران وحقّ الله تعالى لا يضيع حقّ العباد ولهذا يجتمع الجزاء والقيمة في الصيد الملوّك .

« فمن تاب من بعد ظلمه ، أى أفلح وندم على ما كان فيه من فعل الظلم بالسرقة .

« وأصلح ، أى فعل الصالح بعد التوبة ، وقد عرفت أنّ الظاهر من مثله الاستمرار عليها والجدّ في الندامة والعزم عليها إذ لا يجب فى قبول التوبة غيرها للأصل لكن لا يخفى أنّه ليس المراد الإقتصار على التوبة من دون الاتيان بالأفعال الواجبة عليه إذ هو لا يخلو فى كلّ حال من واجب بل المراد الاتيان بالواجبات عليه بعد التوبة وظاهر أنّ العمل الصالح لا يزيد على ذلك .

وقيل : معناه وأصلح أمره بالتفصى من التبعات وردّ السرقة إلى أهلها وهذا من شرايط الصّحة « فإنّ الله يتوب عليه » أى يقبل توبته تفضّلاً منه كما يدلّ

حتى تؤديه وفى كلمات شهاب القضاعى ص ١٢١ الرقم ٢٢٠ . و ج ٢ ص ٦٩ ، الرقم ١٧٦٨ كشف الخفاء : على اليد ما أخذت حتى تؤديه ، مع شرح له للحديث .

تحفة الاحوذى ج ٢ ، ص ٢٥٢ مع كلام له . فيض القدير ج ٣ ، ص ٣٢١ الرقم ٥٤٥٥ : على اليد ما أخذت حتى تؤديه عن سمره حم ٤ ك كلهم عن الحسن عن سمره ، كنز العمال ج ١٠ ، ص ٣٢٥ الرقم ١٧٣٠ : على اليد ما أخذت حتى تؤديه عن سمره حم ٤ ك عن سمره . منتخب كنز العمال ج ٣ ، ص ٨٦ مسند : على اليد ما أخذت حم ٤ ك عن سمره .

و انظر مستدرک الوسائل ج ٢ ، ص ٥٠٤ عن عوالى اللتالى : و روى سمره عنه انه قال : على اليد ما أخذت حتى تؤدى . و رواه الشيخ ابو الفتوح فى تفسيره عنه و فيه : « حتى تؤديه » و هو فى المستدرک ايضا ج ٣ ، ص ١٤٦ . و فى المبسوط فى كتاب الغصب ج ٣ ، ص ٥٩ عن الحسن عن سمره أنّ النبى (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤدى . و فى الخلاف كتاب الغصب المسألة ٢٢ ، ج ٢ ، ص ١٧٣ : و روى سمره أنّ النبى (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . و فى المذهب البارعى فى كتاب الوديعه و العارية : و روى سمره عنه انه قال : على اليد ما أخذت . و فى الغنية فى كتاب التجارة فى فصل الغصب : على اليد ما قبضت حتى تؤدى .

عليه قوله : « إنَّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ » والمراد أنَّه يسقط عقابه عن المعصية فلا يعدُّ به في الآخرة بها أمَّا العذاب في الدنيا يعني القطع فظاهر المبسوط أيضاً لعموم فمن تاب الآية فإنَّ ظاهرها عدم تعذيبه بعد التَّوبة ولا شكَّ أنَّ قطع اليد تعذيب فعلى هذا متى تاب السَّارق قبل قيام البيئنة عليه سقط عنه القطع ووجب عليه ردُّ السرقة ولا خلاف في ذلك بين أصحابنا أمَّا لو كانت التَّوبة بعد قيام البيئنة فليس للإمام العفو بل يتعيَّن عليه إقامة الحدِّ . ولو تاب بعد إقراره مرتين بالسرقة عند الحاكم فإنَّ بين أصحابنا في سقوط القطع هنا إختلافاً .

و قال الشَّيخ في النهايه : يجوز للإمام العفو عنه في هذه الصَّورة إذا كان العفو أُرِدَّ في الحال، فاما ردُّ السرقة فإنه يجب على كلِّ حال وأنكره ابن إدريس ومنع من العفو هنا لما فيه من تعطيل حدود الله قال : وحمله على الإقرار بالزَّنا الموجب للرَّجم قياس لأنقول به واختار العلامة في المختلَف الأوَّل وحكم بأنَّ العفو هنا ليس من باب القياس بل من طريق الألوِيَّة فإنَّ التَّوبة إذا سقطت تحتم أعظم الذنوبين اسقطت تحتم أضعفهما بطريق أولى .

ويؤيِّده ما روى ^(١) عن بعض الصادقين عليه السلام قال : جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرَّ بالسرقة فقال له عليٌّ عليه السلام : أقرء شيئاً من كتاب الله ؟ - قال نعم سورة البقرة قال : قد وهبت يدك لسورة البقرة . فقال الاثعت : اعطل حدّاً من حدود الله ؟ فقال : وما يدريك ؟ إذا قامت البيئنة فليس للإمام أن يعفو لقوله « و الحافظون لحدود الله » وإذا أقرَّ الرَّجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفى وإن شاء قطع . وأكثر العامة على عدم العفو و تعيَّن القطع مطلقاً .

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ١٢٩ ، الرقم ٥١٦ . والاستبصار : ج ٢ ، ص ٢٥٢

الرقم ٩٥٥ . والفتية : ج ٢ ، ص ٢٢ ، الرقم ١٢٨ .

الرابع حد المحارب

وفيه آيتان وهما :

«إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» أى يحاربون أوليائهم وأهملهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتهم تعظيماً لشأنهم ويحتمل أن يكون المراد محاربتهم أنفسهم باعتبار عدم سماع النسي عن المحاربة وكانهم حاربوا النسي عن ذلك . وأصل الحرب السلب والمراد بهم كل من شهر السلاح في البر أو البحر ليلاً أو نهاراً في المصر أو خارجها لاختافة الناس ولا يكفى مطلق الاختافة بل الاختافة من القتل بقصد أخذ المال غيلة وجهرأ بحيث لو لم يخفه ويترك المال له لقتله وأخذ ماله .

وهل يعتبر كونه من أهل الرّبة قيل نعم واختاره الشيخان والاكثر على العدم لعموم النص وإصالة عدم التخصيص ، والحكم عام في الرّجال والنساء عند الشيخ وأكثر الأصحاب ، وأخذ ابن الجنيّد بالظاهر فخص الحكم بالرّجال ووافقه ابن إدريس في ذلك قال : ولم أجد لأصحابنا المصنفين قولاً في قتل النساء في المحاربة .

والذى يقتضيه اصول مذهبنا ألا يقتل إلاّ بدليل قاطع فامّا التمسك بالاية فضعيف لأنها خطاب للذكّان دون الاناث ومن قال يدخل النساء في خطاب الرّجال على طريق التبع فذلك مجاز والكلام في الحقائق .

فامّا المواضع التى دخلن فى خطاب الرّجال فبالاجماع واختار العلامة فى المختلف الأوّل واحتج عليه بصحيفة محمد بن مسلم ^(١) عن الصادق عليه السلام قال : من شهر

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ١٣٢ ، الرقم ٥٢٤ . والاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٥٧

الرقم ٩٧٢ . والكافى : ج ٢ ، ص ٣٠٧ باب حد المحارب الحديث ١٢ . والحديث طويل . وهو فى المرآت ج ٤ ، ص ١٨٢ . وفيه : « صحيح » .

ومن ثم قال عبد القدوس :

فلسنا من الاحياء فيها ولا ميتا .

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها

السلاح في مصر من الامصار فعقر اقتص منه (الحديث) ولفظه من يتناول المذكر والمؤنث بالحقيقة إجماعاً وفي هذا الاستدلال نظر فان من وان كانت للعموم إلا أن ظاهر الآية خاص كما عرفت فليحمل عليه .

وبالجملة فالحكم لا يخلو من إشكال والمراد بالسلاح ما يشمل نحو العصا مما يحصل به الأخذ بالقوة للعموم الآية وبالجملة تجريد السلاح وشهرته لا يعتبر في صدق المحارب بل يصدق ولو اقتصر على الحجر والعصا ونحوهما مما يترتب عليه الأخذ بالقوة أما اعتبار كونه خارج المصر فهو قول أبي حنيفة وأصحابه وظاهر الآية يدفعه .

« ويسعون في الأرض فساداً » أي مفسدين فانتصابه على الحالية ويجوز نصبه على العلية أو على المصدرية لأن سعيهم كان فساداً فكانه قيل وفسدون في الأرض فساداً .

« أن يقتلوا » خبر جزاء الذين أي يقتلون قصاصاً أو حداً على تقدير العفو من غير صلب هذا ان اقتصروا على النفس .

« أو يصلبوا » أي يصلبوا مع القتل ان قتلوا واخذوا المال واختلف في كون الصلب حياً أو مقتولاً فشيخنا المفيد في القواعد وجماعة من الأصحاب على الأول وقال الشيخ في النهاية : لا يجوز صلبه حياً بل يقتل ثم يصلب .

وظاهر الآية يعطى الأول لانه تعالى جعل الصلب غير القتل وخير في ذلك بقوله : (أو) الدالة على التخيير في لسان العرب فاقتضى ذلك أن يكون قتله بالصلب ولا ينافيه ما في رواية عبد الله المدايني عن الصادق عليه السلام : وان قتل واخذ المال قتل وصلب ، الحديث لأن الواو لا تفيد الترتيب .

« أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » وهذا ان اخذوا المال ولم يقتلوا ، وقطع الخلاف أن يقطع أيديهم اليمنى وأرجلهم اليسرى ويتركوا حتى يموتوا وفي الآية اجمال بالنسبة الى ذلك اذ يجوز أن يكون المراد العكس وكذا فيها اجمال بالنسبة

الى القطع ويمكن اعتبار مايقطع في حدّ السّرقة « أو ينفوا من الأرض » ان اقتصروا على الاخافة من غير أن يأخذوا مالا أو يقتلوا أو يجرجوا والمراد نفيتهم من بلد الى بلد بحيث لا يتمكّنوا من الفرار الى موضع ولا يطعمونهم ولا يمكّنوهم من الدخول الى بلاد الشّرك ويقاتل المشركون ان مكّنوهم منه .

وقال أبو حنيفة وأصحابه : النّفى هو الحبس لأنّ الطرد من جميع الأرض غير ممكن والى بلدة اخرى استنصار بالغير والى دار الكفر تعرّض للمسلم بالردة فلم يبق الا أن يكون المراد الحبس لأنّ المحبوس لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا فكأنّه خارج عنها ومن ثمّ قال عبد القدّوس حين حبسوه على ما اتهموه من الزّندقة : خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأحياء فيها ولا ميتا والأظهر ماقلناه لظهور النّفى في ذلك لافيمنا قالوه .

وقد تبين ممّا ذكرنا أن أوفي الآية لاختلاف الاحكام بالنسبة الى الجنائيات على ماقلناه من التفصيل وهذا عند بعض الأصحاب استناداً الى بعض الروايات الدالة عليه لكنّها لا تخلو من ضعف في السند والجهالة واختلاف في المتن يقصر بسببه عن افادة ما يوجب الاعتماد عليه ومع ذلك لا يجتمع جميع ما ذكر من الأحكام في رواية منها وانما يتلفّق كثير منه من الجميع وبعضها لم نقف فيه على رواية ولذا اختلف كلام الشيخ :

ففي الخلاف ذكر قريباً ممّا ذكرناه وفي النهاية اوجب القطع مع القتل والصّلب على تقدير قتله واخذة المال . ومن هنا ذهب جماعة من الأصحاب الى أن الآية محمولة على التّخيير بمعنى أن الامام مخير بين المذكورات في كل محارب وهذا هو الظاهر من الآية كما تقضيه كلمة او وماروى صحيحاً أن أوفي القرآن للتّخيير حيث وقع ، رواه حريز في الصّحيح وقد تقدّم .

ولخصوص حسنة^(١) جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام حيث سأله عن قول

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ١٣٣ ، الرقم ٥٢٨ . والاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٥٦ ، ←

الله عز وجل : « انما جزاء الذين يحاربون الله ... الآية » اى شيء عليهم من هذه الحدود التى سمى الله عز وجل ؟ - قال : ذاك الى الامام ان شاء قطع وان شاء صلب و ان شاء نفى وان شاء قتل قلت : النفى الى اين ؟ قال : النفى من مصر الى مصر آخر ونحوها من الاخبار .

والتخيير المذكور انما هو اذا لم يقتل فلو قتل تحتّم قتله ولم يكف بغيره من الحدود سواء قتل مكافياً اولاً وسواء عفا عنه الولي اولاً وقد صرح بذلك القائلون بالتخيير .

« ذلك » اى ما اوجبه من الجزاء « لهم خزى في الدنيا » ذل وفضيحة فيها « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » لعظم ذنوبهم .

وفي الآية دلالة واضحة على ان اقامة الحدود لا يوجب تكفير المعاصي لانه تعالى بين ان لهم في الآخرة العذاب مع ذلك الخزى في الدنيا ولو كان يسقط العقاب لما كان كذلك .

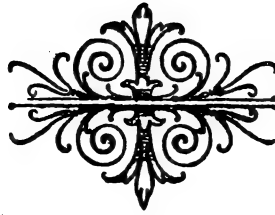
والمراد انهم يستحقون العذاب لأن ذلك مما يجب أن يفعل بهم لامحالة وحينئذ فيجوز أن يتفضل الله عليهم باسقاط ما يستحقونه ، وخالف هنا الوعيدية وقطعوا بعذاب هؤلاء وفيه نظر .

« الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » مستثنى مما تقدم اى تابوا قبل أن يؤخذوا او يظفروا بهم . « فاعلموا أن الله غفور رحيم » يقبل توبتهم ويدخلهم الجنة . ومنطوق الآية أن التوبة قبل القدرة تسقط الحد ومقتضى المفهوم انهم لو تابوا بعد القدرة عليهم اى بعد سقوطهم في يد الامام فإن التوبة لا أثر لها في سقوط الحد وهو كذلك اجماعاً .

والمراد أن الساقط بالتوبة حق الله تعالى فاما ما يجب من حقوق الآدميين

→ الرقم ٩٧٠ . والكافي : ج ٢ ، ص ٣٠٧ باب حد المحارب ، الحديث ٣ . والمرآت ج ٢ ،

كالقصاص في النفس أو الطرف أو الجرح أو أخذ المال فإنه لا يسقط لانتها حقوق الأدمى
والتوبة لا تسقطها وربما خالف أكثر العامة هنا فلم يوجبوا الضمان كما في السارق
وقد تقدّم . ولو تاب بعد الظفر فالظاهر قبول توبته وإن لم يسقط عنه القتل ونحوه
من حدود الله في الدنيا نعم يسقط بها عقابه في الآخرة .



كتاب الجنابات

(القصاص)

وفيه آيات

الاولى - « من أجل ذلك ، اشارة الى قتل أحد ابني آدم أخاه ظلماً ، والأجل في الأصل بمعنى الجنابة يقال : أجل عليهم شرّاً بأجله أجلاً اذا جنى عليهم جنابة وفي هذا المعنى قيل جرّ عليهم جريرة ثم قيل فعلت ذلك من جراك ومن أجلك اى من أن جررت وجنيت كانه يقول : أنت جررتنى الى ذلك واثبت جنيت على هذا ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تعليل ومن ابتدائية تتعلق بقوله :

« كتبنا على بنى اسرائيل ، اى ابتداء الكتب وانشاءه من أجل ذلك والمعنى اننا لذلك قضينا على بنى اسرائيل . واحتمل بعضهم أن يكون مأخوذاً من الأجل بمعنى المدة المضروبة للشيء فان من لا ابتداء الغاية فكأنه قال : من الزمان الذى وقع ذلك القتل فيه كتبنا عليهم .

« أنه من قتل نفساً بغير نفس » بغير قتل نفس يوجب القصاص « او » قتل نفساً بغير « فساد في الارض ، فساد حاصل منها في الارض فاستحققت بذلك قتلها لافسادها .
وفسر الافساد بالشرك والمحادرة وحينئذٍ يندفع اجمال الآية فانها مع الاطلاق مجملة اذ ليس كل ما يكون فساداً يوجب القتل نعم يوجبه الفساد المستلزم لاقامة حد القتل .

« فكأنما قتل الناس جميعاً » من حيث انه هتك حرمة الدماء وسن القتل وجرى الناس عليه فكان بمنزلة المشارك فيه ، او من حيث انه قتل الجميع والواحد سواء في استعجاب غضب الله والعذاب العظيم وان تفاوت ذلك بالكيفية ، او من حيث

انه يوجب عليه من القصاص بقتلها مثل مايجب عليه لو قتل الناس جميعاً ، او من حيث أن كل شخص آدم وقته يمكن أن يتولد منه خلق كثير فمن أهلكه فكأنه أهلك الجميع كذا قيل .

« ومن أحياءها » ومن تسبب لبقاء حياتها بعفو عن قصاص ومنع عن القتل او استنقاذ عن بعض أسبابه مثل الحرق والغرق والهدم ونحوها .

« فكأنما أحيى الناس جميعاً » في ترتب الثواب لآته في اسدائه المعروف اليهم باحيائه أخاهم المؤمن بمنزلة من أحيى كل واحد منهم . والمقصود من ذلك تعظيم قتل النفس وحياتها في القلوب ترهيباً عن التعرض لها وترغيباً في المحاماة عليها لأن المقصود التشبيه حقيقة ، وهذا الحكم وان كان في شريعة موسى عليه السلام إلا أن أخبارنا عن أهل العصمة متظافرة به وعليه اجماع الأمة فهو في شرعنا ايضاً .

الثانية :

« يا ايها الذين آمنوا كتب » اى فرض او وجب او كتب في اللوح المحفوظ .
« عليكم القصاص فى القتلى » اى المساواة في جنابة القتل بينكم بمعنى أن القاتل منكم مهدأ يفعل به مايفعل بالمقتول فلا يأتى عن ذلك وليسلم نفسه الى أولياء المقتول لو ارادوا قتله . ولا خلاف في ان المراد به قتل العمد لآته هو الذى يوجب القصاص دون الخطا وشبه العمد .

« الحر بالحر » اى مقتول أو مأخوذ به فهو مبتدأ أو خبر وكذا قوله :
« والعبد بالعبد والانى بالانى » قيل كان في الجاهلية بين حينين من أحياء العرب دماء وكان لأحدهما طول على الآخر وقوة فأقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد منّا والذكر بالانى منا فلما جاء الاسلام تحاكموا إلى رسول الله ﷺ فنزلت فأمرهم أن يتساوا ، اى يتساوا في القتل .

ومقتضى الآية إشتراط التماثل في وجوب القصاص فعلى هذا لايجب قتل الحر بالعبد والذكر بالانى كما ذهب إليه أصحابنا الامامية وتابعهم على ذلك الشافعية والمالكية وجماعة وقد اعترف صاحب الكشف مع كونه من الحنفية بان ذلك ظاهر

من الآية ولعل الوجه فيه كونها بياناً للفصاح المكتوب وظهور سبب النزول في أن المراد عدم التعدى عن ذلك . وانكر القاضى دلالتها على ذلك وقال : إنها لا تدل على أن لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما يدل على عكسه فإن المفهوم انما يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض . ثم قال : وأما منع مالك والشافعى قتل الحر بالعبد سواء كان عبده او عبد غيره فلما روى عن على عليه السلام : ان رجلاً قتل عبده فجلبده النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عنه عليه السلام أنه قال : من السنة أن لا يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد ، ولأن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة من غير تكير وللقياس على الاطراف .

قلت يمنع كونها بياناً لذلك ولو سلم أنها بيان له فعدم وجوب قتل الحر بالعبد إنما ثبت بالاصل لا بالآية ، ولأن المفهوم منها إما مفهوم لقب او وصف وكلاهما لاحجية فيه كما ثبت في الاصول ، ولو سلم فهو إذا لم يكن غرض سوى اختصاص الحكم كما قاله ويجوز أن يكون الغرض هنا منع العرب من التفاضل في أحد الجنسين بالنسبة إلى الآخر كما يعطيه سبب نزول الآية وهو فائدة عظيمة . وعلى هذا فيكون الغرض من ذكر الحر بالحر والعبد بالعبد إلى آخره مجرد نفى تفاضلهم أو الرد عليهم بان لا يقتلوا الحر بالعبد والاثنين بالواحد وهذا المقدار يكفى لاجراج المفهوم عن الحجية على تقديرها لانه حينئذ يخرج التخصيص عن اللغو .

وقد يضمن المفهوم ايضاً باقتضائه عدم قتل الانثى بالذكر وهو خلاف الاجماع إلا أن يقال خرج ذلك بدليل وكيف كان فاخبارنا مشحونة بعدم جواز قتل الحر بالعبد واجماعنا منعقد عليه وهو كاف في ثبوت الحكم ، وكما دل الاجماع والأخبار على عدم القتل هناك لا على القتل في صورة العكس .

ويمكن استفادة هذا من الآية بان يقال : إذا ثبت قتل العبد بالعبد فلا يقتل بالحر أولى وكذا القول في قتل الانثى بالذكر . ولا يرد على أولياء المقتول شيئاً في

الصورتين المذكورتين وإن كان المقتول أعلى من القاتل لأن الجاني لا يجنى على أكثر من نفسه ولا كلام في الصورة الأولى أما الثانية فلا أخبار المتكثرة المعتمدة الأسناد دالة على أن ليس لأوليائه شيء سوى القتل وفي بعضها تعليل ذلك بأن الجاني لا يجنى على أكثر من نفسه .

نعم في رواية أبي مريم الانصاري عن الباقر عليه السلام في امرأة قتلت رجلاً قال : تقتل ويؤدى وليها بقية المال وقد اعترف الشيخ بشذوذها ومخالفتها لظاهر الكتاب أعنى قوله : النفس بالنفس .

قلت : وفيها ضعف السند أيضاً فإن في سندها معاوية بن حكيم وعلي بن الحسن بن رباط وحالهما غير خفية مع أنها لا قابل بها من الأصحاب بل يظهر من الشهيد في شرح الارشاد دعوى الاجماع على العدم . وأما قتل الذكر بالأنثى وإن لم يكن ظاهراً من الآية فاجماعنا منعقد عليه وأخبارنا متظافرة به ولكن هنا يجب أن يرد وليها على أولياء المقتول نصف دية لأن دية ضعف ديتها .

والأكثر من المفسرين على أن هذه الآية محكمة غير منسوخة وعلى ذلك أصحابنا أجمع وقالت الحنفية : أنها منسوخة بقوله : «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس» لاقضاءه وجوب قتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى ويستدلون عليه بقوله وَالْمُشْرِكُ : المسلمون تتكافأ دمائهم ، وبأن التفاضل غير معتبر في الأنفس مع زعمهم دلالة الآية السابقة على عدم القتل في صورتين المذكورتين بالمفهوم .

وقوله هذا مدفوع من وجوه أمّا أولاً فلأن آية النفس بالنفس حكاية مافي التوراة على أهلها وليس فيها ما يوجب أنه فرض علينا وهذه الآية خوطب بها المسلمون وكتب عليهم مافيها ، فلا وجه لنسخ مافي القرآن بما في التوراة على ذلك الوجه .

وأما ثانياً فلأنه لا عموم له بحيث ينسخ به شيء خاص .
وأما ثالثاً فلأن حكمهم بالنسخ هنا إنما هو بالنسبة فانهم يزعمون دلالة الآية المذكورة على عدم القتل في صورتين السابقتين بالمفهوم ولا يخفى أن المفهوم على تقدير حجبيته

دلیل ضعیف لاینسوخ بالمنطوق بل یضمحل فی مقابلته لعدم صلاحیته للمعارضة .

واما رابعاً فلأنه یمکن التخصیص ببعض الصور وهو أولى من النسخ .

وقد ظهر ممّا ذكرنا ان مراد الحنفیة بنسخها نسخ مفهومها بالنسبة الى تلك الصورین لامنطوقها لظهور بقاء حکمها عندهم ایضاً ومن ثمّ نقل القاضي عنهم الاحتجاج بها علی أنّ مقتضى العمد القود وحده ثمّ قال : وهو ضعیف ان الواجب علی التخییر یمصدق علیما أنه وجب وكتب ولذلك قيل التخییر بین الواجب وغيره لیس نسخاً لوجوبه .

ولا یذهب علیک ان احتجاج الحنفیة بها قوی فان الظاهر منها ان موجب القتل عمداً هو القصاص وحده حیث اقتصر علیه اما الدیة فغیر ظاهر وجوبها منه بل وجوبها منفی بالاصل وكون الواجب علی التخییر یمصدق علیه انه واجب لاینافی ذلك ان الظاهر المتبادر من الوجوب كونه عینياً لاتخییراً .

وما ذكره من أن التخییر بین الواجب وغيره لیس نسخاً لوجوبه حقّ فان النسخ رفع الحکم الشرعی والثابت قبل التخییر اصالة عدم وجوب غیر ذلك الواجب وهو حکم عقلی فارتفاعه بالتخییر لایكون نسخاً لاصل الوجوب نعم هو نسخ للوجوب العینی .

وبالجمله فالذى علیه أصحابنا وأكثر العامة ان الواجب فی قتل العمد هو القصاص وحده ولهذا لوامتنع القاتل من بذل الدیة لم یکن لاولیاء المقتول المطالبة بها ولوبذلها هو من نفسه لم یجب علی اولیاء المقتول قبولها وكان لهم المطالبة بالقود ولو كانت واجبة تخییراً لم یکن كذلك .

وأصحابنا یستدلون بهذه الاية علی وجوب القود وحده فی قتل العمد وهی ظاهرة فیه كما عرفت لان الواجب أحد الأمرین من الدیة والقصاص كما ذهب الیه بعض العامة نعم لو اصطلمح علی الدیة جاز كما یعلم من خارج وانمقد علیه الاجماع .

« فمن عفی له من أخیه شیء » ای شیء من العقو وبذلك صح وقوعه مؤقع

الفاعل فإن المفعول المطلق المعرّى عن التخصيص بشيء لا يقام مقام الفاعل اذ هو مفهوم من الفعل قال في الكشف ولا يصح أن يكون شيء في معنى المفعول به لأن عفى لا يتعدى الى مفعول به إلا بواسطة .

قلت : يمكن أن يكون أصله عن شيء حذف الجار وأوصل الفعل فتأمل .
والمراد بمن في الآية القاتل قيل وبالأخ المقتول وفي تسمية القاتل أخ المقتول دلالة على عدم خروجه بالقتل عن اخوة الايمان وذلك يبطل قول من اعتبر ترك المعاصي فيه ، وقيل : أراد بالأخ المعاني الذي هو وليّ الدّم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرقّ له ويعطف عليه أمّا بقبول الدية او العفو عنه .
« فاتتباع بالمعروف » أمّا مبتدأ حذف خبره او العكس اى فعلى العافي او فالواجب اتتباع المعروف والجملة خبر الموصول والمراد لا يشدد في الطلب وينظره ان كان معسراً ولا يطالبه بالزيادة على حقه « وأداء إليه باحسان » اى على المعفو عنه الدفع اليه باحسان من غير مطل ولا تأخير وهو المروى عن أبي عبد الله عليه السلام .

وقيل : إن المراد فعلى المعفو عنه الاتتباع والأداء فلا يحوج إلى الطلب ولا يؤخر قال الطبرسي في مجمع البيان : إن قوله شيء دليل على أن بعض الاولياء اذا عفى سقط القود لأن شيئاً من الدّم قد بطل بالعفو والله تعالى قال : « فمن عفى له من أخيه شيء ... الآية »

والضمير في له وأخيه يرجعان الى « من » وهو القاتل اى من ترك له القتل ورضى عنه بالدية ثم قال : وهذا قول أكثر المفسرين .

قلت : وهو الظاهر من الكشف والقاضى حيث قال : إن التعبير بشيء للاشعار بأن بعض العفو كالعفو التام في اسقاط القصاص . ولا يذهب عليك أن هذا خلاف المشهور فيما بين أصحابنا فائهم يقولون : ان عفو بعض الاولياء عن حقه لا يسقط القود للباقين بل يجب عليهم أن يؤدوا على المقتول سهم من عفى عنه من الدية وبذلك روايات عديدة عن أهل البيت عليه السلام .

روى الحسن بن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قتل وله

أب وابن وأم فقال الابن: أنا أريد أن أقتل قاتل أبي وقال الأب: أنا أعفو وقالت الأم: أنا آخذ الدية قال: فليعط الابن الأم السدس من الدية وورثة القاتل السدس الآخر حق الأب الذى عفى وليقتله. ونحوها.

إلا أنها معارضة بروايات أخر دلت على ما ذكره الطبرسى من أن عفوعبض الأولياء يوجب سقوط القود والانتقال إلى الدية كرواية زرارة عن الباقر عليه السلام ونحوها.

وحملها الشيخ على ما اذالم يؤد من يريد القود الى اولياء المقاد منه مقدار ما عفى فلو أدى المقدار المعفو عنه من الدية اليهم جازله القود ولم يذكر الأصحاب في هذا الحكم خلافاً بل أدعى الشهيد الثانى عليه الاجماع.

وفيه نظراذ الظاهر أن الطبرسى مخالف في ذلك وهو شيخ ثبت من أصحابنا وتساوده الروايات وفيها ما هو معتبر الاسناد، والشهيد في اللمة أسند الحكم الى المشهور.

وبالجمله فالحكم لا يخلو من اشكال لظهور الاية في ذلك وعدم صلاحية الروايات للمعارضة اذ هي في نفسها متعارضة فينبغى اطراحها والرجوع إلى ظاهر الاية.

وما يقال: ان الاية لادلالة فيها على ذلك اذ معناها أنه ليس على العاني إلا الاتباع وعلى المعفو له إلا الأداء باحسان ولا يفهم حكم غير المعاني فما كان له باق غير ساقط مدفوع بان الكلام وارد على الفعل المجهول والمعنى من ثبت في حقه العفو عن شيء من ذلك فالواجب عليه الاتباع بالمعروف والاداء بالاحسان وهو ظاهر في ذلك فتأمل.

ثم قال في المجمع: وأما الذى له العفو عن القصاص فكل من يرث الدية إلا الزوج والزوجة عندنا وأما عند غير أصحابنا فلا يستثنونهما. والمراد أن كل من يرث الدية فله العفو عن القود إلا الزوجين فانهما يرثان الدية ولا يعتبر عفوهما عنه وهذا مما لا خلاف فيه بين أصحابنا وإن خالف فيه غيرهم كما أشار اليه.

« ذلك » اشارة إلى جميع ما تقدم من الأحكام « تخفيف من ربكم ورحمة »
يعنى أن جعل القصاص في مقابلة قتل العمد والعفو عنه تخفيف من الله عليكم ورحمة
لكم حيث لم يلزمكم بأحدهما فقط كما ألزم اليهود القصاص فقط وأهل الانجيل
العفو فقط وظاهر أن توسيع الأمر تخفيف .

« فمن اعتدى بعد ذلك » بأن قتل بعد العفو او قبول الدية وهو المروى عن
الصادقين عليه السلام وقيل : بأن قتل غيره قاتله سواء قتله أيضاً أم لا او طلب أكثر مما وجب
له من الدية ، وقيل : بأن تجاوز الحد بعد ما يثبت له كيفية القصاص ، وقال قوم :
يحمل على الجميع لعدم اللفظ .

« فله عذاب اليم » في الاخرة كذا في المجمع والكشاف ويحتمل كونه في الدنيا
ايضاً بالقصاص والتعزير :

الثالثة :

« ولكم في القصاص حياة » أى فى شرعه وإيجابه فان القصاص ازالة الحياة وازالة
الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء و هو كلام فى غاية الفصاحة و البلاغة لما فيه من
الغرابة وذلك لان القصاص قتل وتفويت للحياة وقد جعل مكانا ونظراً للحياة ومن
إصابة نحر البلاغة بتعريف القصاص وتنكير الحياة لان المعنى ولكم فى هذا الجنس
من الحكم الذى هو القصاص حياة عظيمة .

وذلك أنهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل بن ربيعة بأخيه
كليب حتى كاد يفنى بكر بن وائل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله ، فتشور الفتنة ويقع
بينهم التشاجر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حياة وأى حياة او نوع
من الحياة وهى الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل
فاذاهم بالقتل وعلم انه يقتص منه ارتدع عنه وسلم صاحبه من القتل وسلم هو من
القتل فكان القصاص سبباً لحياة نفسين .

وهو نظير قول العرب : القتل أنفى للقتل إلا أن ما هنا أكثر فائدة وأوجز
عبارة وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة وأحسن تاليفاً بالحروف المتلازمة ليعلم ذلك

بأدنى التفات .

« يا اولى الألباب، اى العقول خصهم بالخطاب لانهم الذين يعرفون المواقب ويتصورون ذلك .

« لعلمكم تتقون، لكى تتقوا او على حال رجائكم وطعمكم في انتقاء القتل خوفاً او انتقائه تعالى واجتناب معاصيه وفي الاية دلالة ظاهرة على الفائدة في مشروعية القصاص وحكم القتل لذلك .

الرابعة :

« ولا تقتلوا النفس التى حرم الله » نهى عن قتل النفوس المحرمة قتلها من أفراد الانسان « إلا بالحق » استثناء مما تقدم وذلك بأن يكون القتل لأحد أسبابه الموجبة له كان يرتد أو يقتل مؤمناً أو يزنى بعد احصان فان القتل لأحد هذه الاسباب مباح بل واجب .

« ومن قتل مظلوماً » قتل بغير سبب مبيح له بل ظلماً وعدواناً قال الشافعى « التثمين في مظلوماً للتشكيك ليدل على أن المقتول مالم يكن كاملاً في وصف المظلومية لم يدخل في هذا الحكم ولا تحت هذا النص فيعلم منه أن المسلم لا يقتل بالذمى لأن الذمى مشرك فان ذنبه غير مغفور كالمشرك فلا يكون كاملاً في المظلومية فلا يندرج في الاية . وهو حسن .

« فقد جعلنا لوليته » اى للذى يلي أمره بعد وفاته فان له المطالبة بدمه فان لم يكن له ولى كذلك فحاكم الشرع وليته .

« سلطاناً » اى تسليطاً بالمؤاخذة بمقتضى العقل على من عليه سواء كان القتل خطأ أو عمداً ويحتمل أن يكون المراد تسليطاً بالقصاص على القاتل لدلالة قوله مظلوماً على أن القتل عمداً عدوان اذ الخطاء لا يسمي ظلماً فلا يكون مستفاداً من الاية .

وفي الاية دلالة واضحة على أن استيفاء الحق من القصاص او الدية لا يتوقف على اذن الحاكم لاطلاقها في تسلط الولي واصالة عدم التوقف على الاستيذان . وذهب

جماعة على وجوب استيذانه سواء كان قصاص نفس او طرف فيعزّر لو استقلّ به ويظهر ذلك من الطبرسي في مجمع البيان وصرّح في الآية السابقة بأنّ من يتولّى القصاص امام المسلمين وفيه نظر .

« فلا يسرف » اي الوليّ « في القتل » بأن يقتل من لا يستحقّ قتله اولا يتجاوز حدّ ما شرع له من القتل على وجه القصاص بأن لا يقتل اثنين بواحد اولا يمثل بالقاتل حال قتله .

« انه كان منصوراً » علّة للنهي على طريق الاستيناف والضمير اما للمقتول المظلوم فانه منصور في الدنيا حيث اوجب القصاص بقتله وفي الآخرة بالشّواب العايد اليه ، واما للوليّ فانّ الله نصره حيث اوجب القصاص له وأمر الولاة والمؤمنين بمعاونته ، واما للذي يقتله الوليّ اسرافاً فانه حيث تعدّى عليه كان منصوراً بشرع التفويض له حتّى لو فرض أنّ الوليّ مثل بقاتل أبيه ثمّ أراد قتله فشرع القصاص يقتضى استيفاء المثلّة من الوليّ ثمّ القصاص وكذا لو قتل بواحد اثنين فانه يقتل بذلك الآخر . وبالجمله لا يتجاوز في طريق القتل ما حدّ له في الشرع .

الخامسة :

« ومن يقتل مؤمناً متعمداً » اي قاصداً قتله عالماً بإيمانه وحرمة قتله وعصمة دمه « فجزاؤه جهنّم خالداً فيها وغضب الله عليه و لعنه وأعدّ له جهنّم وساعات ميسراً » في الآية وعيد شديد وتهديد بالغ في الغاية لمن قتل مؤمناً على العمد ومن ثمّ قال ابن عباس : لا تقبل توبة قاتل المؤمن عمداً والظاهر أنّه أراد به التشديد فانه قد روى عنه خلافه .

والحكم بالخلود اما لانه قتله لايمانه ودينه فيكون مستحلاً له وهو يوجب ارتداداه وكفره ويؤيّد ما روى الكليني عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول الله عزّ وجلّ : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها » قال : من قتل مؤمناً على دينه فذلك العمد الذي قال الله عزّ وجلّ (الحديث) .

و ما قيل انها نزلت في مقيس بن صباة وجد أخاه هشاماً قتيلاً في بنى النجار ولم يظهر قاتله فأمرهم رسول الله ﷺ أن يدفعوا اليه ديته فدفعوها اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مرتدّاً . و اما لأنّ الخلود في جهنم بمعنى المكث الطويل لاطلاقه عليه في الكلام كثيراً .

وقد تعلّق بظاهرها أهل الوعيد و حكموا بأنّ مرتكب الكبيرة مغلّد في النار اذا لم يتب و في الدلالة بعد للاحتمال الاول فلا يكون في العصاة . سلّمنا انهم المراد لكن يرد الاحتمال الثاني فيسقط التمسك بها .

ولو قيل : انّ ما ذكرتموه خلاف الظاهر من الخلود و نحن انما نستدلّ بالظاهر لامكان أن نقول : قدوافقتمونا على أن الآية مخصوصة بمن لا يتوب و أن الثائب خارج عن عمومها .

و ما روى عن ابن عباس من عدم قبول توبته محمول على سلوك سبيل التغليب و التشديد في القتل كيف وقد روى عنه خلافه رواه الواحدى باسناده الى عطاء ، عن ابن عباس أن رجلاً سأله لقاتل المؤمن توبة ؟ - قال : نعم ف قيل له في ذلك فقال : جائنى ذلك ولم يكن قتل فقلت : لا توبة لك لكى لا يقتل و جائنى هذا وقد قتل فقلت : لك توبة لكى لا يلقي نفسه الى الهلكة .

و من قال من أصحابنا : انّ قاتل المؤمن لا يوفق للتوبة فلا ينافى ما قلناه لأنّ هذا ان صحّ فاتمّا يدلّ على انه لا تختار له التوبة و ان كانت بحيث لو حصلت لازالت العقاب و اذا كان لابدّ من التخصيص في الآية بالتوبة جاز أن يخصّ ايضاً بمن تفضل الله عليه بالعمفو كما دلّ عليه قوله تعالى : « انّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

و لأنّ الوعيد حقّه ولا يباح في تركه بل تركه كرمّاً و فضلاً لا تزال العرب تمدح فاعله ولا يعدّون مثله خلفاً انما الخلف أن يعد الخير ثم لا يفعله وقد ورد في الرواية عن الصادق عليه السلام في أدعيتهم : « يا من اذا وعد وفى و اذا توعد عفى » .

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال : الوعد حقّ والوعد حقّ فالوعد حقّ العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا ومن أولى بالوفاء من الله ، والوعد حقّه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعدّ بكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء أخذ لانه حقّه واولاهما برّبنا العفو والكرم انه غفور رحيم . ولا يلزم الكذب في اخباره بالخلود على تقدير العفو لانّها مقيّدة بمشيئة الخلود او عدم مشيئة العفو وهو ظاهر . هذا والآية وان خلت عن ذكر القصاص في قتل المؤمن عمداً إلاّ أنّه مراد قطعاً كما دلّ عليه ظاهرها ولعلّ الاكتفاء لمعلوميّته .

السادسة .

« وما كان » وما صحّ وما جاز « لمؤمن أن يقتل مؤمناً » بغير حقّ « إلاّ خطأ » قال في الكشف : انتصاب خطأ على أنّه مفعول له أي ما ينبغي له أن يقتله لعلّة من العلل إلاّ للخطأ وحده ويجوز أن يكون حالاً بمعنى لانفعله في حال من الأحوال إلاّ في حال الخطأ ، وأن يكون صفة للمصد راي إلاّ قتلاً خطأ والمعنى أن من شأن المؤمن أن ينتفى عنه وجود قتل المؤمن ابتداء البتّة إلاّ اذا وجد منه خطأ من غير قصد بأن يرمى الكافر فيصيب مسلماً او يرمى شخصاً على أنّه كافر فاذاً هو مسلم .

وظاهر هذا الكلام أن الاستثناء متصل ولا يرد عليه ما قيل : ان اتصال الاستثناء هنا يؤدّي الى الاذن بقتله خطأ وكيف يأذن الشارع فيه ؟ لانّ المعنى على ما ذكره في الكشف هو : أنّه لا يثبت ولا يوجد ولا يتحقق من المؤمن قتل المؤمن إلاّ في حال الخطأ من غير قصد كان يرمى كافراً الخ فاتّه حينئذٍ يتحقق منه ويوجد وهذا لا يستلزم ما ذكره .

وزهب الطبرسيّ في مجمع البيان الى أنّ الاستثناء منقطع والكلام تمّ عند قوله : أن يقتل مؤمناً ثمّ قال : لكن ان كان القتل خطأً فحكمه كذا قال : وانما لم يحمل قوله : إلاّ خطأً على حقيقة الاستثناء لانّ ذلك يؤدّي الى الأمر بقتل الخطأ او اباحتها ولا يجوز واحد منهما . وفيه نظر يعلم ممّا قلناه .

ويمكن في توجيه اتصال الاستثناء وجه آخر وهو : انه يحرم على المؤمن قتل المؤمن في حال من الأحوال إلا في حال الخطاء بان يظن عدم كونه مؤمناً بسبب اختلاطه بالكفار فيظنهم منهم او برؤيته من بعيد فيظننه صيداً اذ يباح الرمي في هاتين الصورتين وان اتفق القتل .

« ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة » فعليه او فالواجب تحرير رقبة « مؤمنة » والتحرير الاعتاق والمراد بالرقبة هو الرق المملوك مطلقاً وبالمؤمنة المسلمة اى المقررة بالشهادتين مطلقاً ولا يشترط الايمان الخاص عند أكثر الأصحاب لاصالة عدم اشتراطه . والأكثر على اجزاء الطفل المتولد من المسلم لانه بحكمه .

واخذ بعضهم بظاهر الآية فاعتبر اقرارها بالايمان حقيقة واليه ذهب ابن الجنيّد من أصحابنا وهو الظاهر من حسنة معمر بن يحيى عن الصادق عليه السلام قال : كل العتق يجوز فيه المولود الا في كفارة القتل فان الله تعالى يقول : فتحرير رقبة مؤمنة يعنى بذلك مقربة قد بلغت الحنث .

ونحوها رواية الحسين بن سعيد عن رجاله عن الصادق عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : كل العتق يجوز فيه المولود الا في كفارة القتل فان الله تعالى يقول : « فتحرير رقبة مؤمنة » يعنى بذلك مقربة قد بلغت الحنث .

اما اعتبار الصلاة والصوم فيها كما اعتبره الطبرسى في مجمع البيان فغير معلوم كونه قولاً لأحد من أصحابنا ونسبه في الكشف الى الحسن على أن ظاهر كلامه يعطى اعتبار العمل فى الايمان وهو قول مرغوب عنه فيما بيننا وما اختاره الأكثر من اجزاء الصغير المتولد من المسلم غير بعيد لانه بحكمه فى جريان أحكام الاسلام عليه من وجوب تفسيه وتكفينه لومات وطهارته ونحو ذلك وصدق الاسلام عليه فى العرف فهو مسلم شرعاً وعرفاً فيدخل فى الآية والأصل عدم اشتراط البلوغ فتأمل . نعم تقييد الرقبة بالسلمة من العمى والاقعاد ونحوهما اجماعى .

« ودية » عطف على تحرير والمراد انه يجب هنا حق آخر غير التحرير وهو دية « مسلمة الى أهله » مؤداة الى ورثته يقسمونها كما يقسمون الميراث ولا فرق

بينها وبين سائر التركة في كل شيء يقضى منه الدين وينفذ الوصية الى غير ذلك ولا يرد أن عطف هذا على سابقة يقتضى كون الوجوب على القاتل كما في الكفارة والوجوب هنا انما هو على العاقلة لا على القاتل بخلاف الكفارة لان كونها على عاقلته بمثابة كونها عليه .

او يقال : ظاهر الآية يقتضى كونهما معاً عليه الا أن النص والاجماع فرق بينهما وأوجها على العاقلة فهو معلوم من خارج .

وبيان أحكام الدية وتفصيل مقدار ما يؤدى منها في كل عام ومن يؤدى بها يعلم من خارج . «الا أن يصدّ قوا» أى الا أن يصدّق أهل المقتول بالدية على من تجب عليه من العاقلة ويتركونها لهم وهو استثناء من التسليم الواجب على كل حال الذى دلّ عليه مسلمة ، او من عليه بمعنى عاقلته كما اقتضاه العطف فهو منصوب المحل على الحال .

والتعبير عن الابراء بالتصدق للحث عليه وللتنبية على فضله ونحوه قوله : وان تصدّ قوا خير لكم ، وعنه والله اعلم : كل معروف صدقة . وفي ذلك دلالة واضحة على صحة ابراء ما في الذمة بلفظ التصديق وعلى أن التصديق لا يختص العين بل يتحقق في الدين ايضاً .

واعلم أن الظاهر من قتل الخطاء انه لا يتحقق في شيء دون شيء بل جميع ما يتحقق به القتل فديقصد به القتل فيكون عمداً وقد لا يقصد فيكون خطأ وعلى هذا فلو قتلته بالمثل عن قصد ثبت فيه العمدية ولا عن قصد ثبت فيه الخطائية .

وقال أبو حنيفة : القتل بالمثل ليس بعمد محض بل هو خطأ أو شبه عمد فيكون داخلاً تحت الآية فيجب فيه الدية والكفارة محتجاً عليه بقوله والله اعلم الا ان قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهذا عام سواء كان السوط او العصا صغيراً او كبيراً وفيه نظر فان الظاهر أن العصا والسوط محمولان على الخفيف لظهور أن من ضرب رأس انسان بقطعة جبل ثم قال : ما قصدت قتله ، لم يعبأ بقوله وهو ظاهر .

واحتج أبو حنيفة أيضاً بظاهر الآية على أن قتل العمد لا يوجب الكفارة لانه شرط في الآية أن يكون القتل خطأ وعند اتقاء الشرط لا يحصل المشروط ورد بان وجوبها في العمد بطريق اولي وفي الأخبار دلالة عليه أيضاً وبالجملة لا يخالف في هذا الحكم سوى أبي حنيفة فانه لم يوجب الكفارة في العمد وهو ضعيف جداً.

« فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن » فان كان المقتول من جملة قوم هم عدو لكم اى كفار مشركون ينصبونكم الحرب . و ظاهر الشيخ أن من بمعنى فى اى فى عداد قوم قال : لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض .

« فتحرير رقبة مومنة » اوجب تعالى في هذا القسم الكفارة ولم يتعرض للدية فلا تكون واجبة ويؤيده أنه سكت عن الدية هنا مع ذكرها فيما قبلها وفيما بعدها وهو ظاهر في عدم وجوبها ونقل في مجمع البيان عدم وجوبها عن ابن عباس وهو المشهور بين علمائنا واحتج عليه الشيخ في الخلاف باصالة براءة الذمة من الدية ويؤيده حديث حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام .

وقد يوجه عدم الدية في قتل هذا المسلم الساكن في دار الحرب بان ايجاب الدية فيه تحوج الى أن يبحث الغازي عن كل شخص من اشخاص قطان دار الحرب هل هو من المسلمين ام لا وذلك يوجب المشقة والنفرة عن الجهاد ، على انه هو الذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى فيهم .

ونقل الطبرسى في مجمع البيان وجهاً لعدم الدية : بان القتل اذا كان في عداد قوم أعداء وهو مؤمن بين أظهرهم ولم يهاجر فمن قتله فلا دية له وعليه الكفارة لأن الدية ميراث وأهله كفار لا يرثونه وقريب منه ما قال صاحب الكشاف والقاضى وظاهره أن علة عدم الدية هنا كون الورثة كفاراً محاربين ولا وراثة بين المقتول وبين أهله بسبب الكفر لكن هذا يقتضى وجوب الدية لو كان بعض الورثة مسلمين والظاهر من الآية خلافه كما يعطيه المقابلة .

وظاهر ابن ادريس وجوب الدية في قتل هذا المؤمن وهو القول الآخر

للشافعي "وقد يحتج له بعموم قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله » وعموم قوله ﷺ : لا يبطل دم امرئ مسلم وقوله ﷺ : في النفس مائة من الابل ، وهذه نفس .

قال ابن ادريس : « والدية وان لم يذكر في الآية فقد علمناها بدليل آخر وهو الحديث المذكور ، والأصل الذي تمسك به الشيخ قد انتقلنا عنه بدليل الشرع ثم قال : وايضاً فاجماع أصحابنا منعقد على ذلك لم يخالف فيه أحد منهم ولا أودعه كتاباً ما خلا شيخنا أبا جعفر و اذا تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه » هذا كلامه .

وفيه نظر فان الأدلة المذكورة عامة والآية التي تلونها خاصة فتكون مقدمة عليها والاجماع غير معلوم بل دعوى الاجماع على خلافه غير بعيدة اذ لم يعهد من أصحابنا القول بوجوب الدية من غير ابن ادريس واذا تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه .

« وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق » وان كان المقتول من جملة قوم اوفي عداد قوم بان يكون « من » بمعنى « في » اى في كفره أهل ذمة او معاهدين و لا حرب بينكم وبينهم .

« فدية مسلمة الى أهله » يلزم عاقلة القاتل كما سلف « و تحرير رقبة مؤمنة » كفارة عنه وظاهر الآية أن ضمير كان راجع الى المؤمن وحاصله أن المؤمن اذا كان في عداد أهل الذمة او المعاهدين فقتل خطأً وجب على قاتله الدية والكفارة كما لو قتل في دار الاسلام وعلى هذا اصحابنا أجمع و جماعة من العامة . وقال أصحابنا : يعطى ديتهم ورثته المسلمين دون الكفار فنقدم أن دفع الدية الى أهله مقيد بذلك كما اشعرت به رواياتهم ولوعدم أهله المسلمون فالظاهر أن ديته للامام لانه وارث المسلم كما يبين في محله .

وهذه اكثر العامة الى أن ضمير كان يعود الى الذمي أو المعاهد ، ولزوم الدية على قاتله بسبب العمد وهو بعيد عن السياق لان الضماير في كلها راجعة

الى المؤمن فلا ينبغي أن نصرفها هنا الى غيره إلاّ بدليل والاصل عدمه .

ثمّ انّ أبا حنيفة لمّا زعم انّ ضمير كان راجع الى الذمّي او المعاهد قال : انّ دية الذمّي مثل دية المسلم لظاهر الآية وأنكره الشافعي وقال : انّ دية الذمّي ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلث خمسها هكذا روى من قضايا الصحابة .

ولا يخفى عليك ضعف قول أبي حنيفة أمّا على ما قلناه من رجوع ضمير كان الى المسلم فظاهر وأمّا على ما زعمه من رجوع الضمير الى الذمّي او المعاهد فلم لا يجوز أن يكون المراد من الدية الثانية مقداراً مغايراً للأوّل .

« فمن لم يجد » رقة مؤمنة يحرّرها أمّا بان لا يجد الرقة والثمن معاً اولم يجد أحدهما « فصيام شهرين متتابعين » الشهر أعمّ من الهلالى او العددي وان كان الأوّل أقرب من الثّاني تبادراً الى الفهم فلو نقصا لم يجب الاكمال على تقدير كون الابتداء من الأوّل بخلاف الثّاني لوجوب اكمال الثّاليتين فيه .

وظاهر الآية عدم الامتثال الاّ بتتابع الجميع ومن ثمّ ذهب أكثر العامة الى أنّه لو أخلّ بالتتابع ولو يوماً واحداً ولو كان بالمرض وجب عليه الاستئناف لعدم التتابع الاّ أن يكون الفطر لحيض او نفاس لكنّ أصحابنا قالوا : أنّه يحصل بشهر ويوم من الثّاني للخبر وفي تجويز التفريق من غير اثم بعد ذلك من دون عذر فيما بينهم بلا خلاف فيه مع اتفاقهم على الاجزاء والعبد على النصف من ذلك فيجب عليه صيام شهر متتابع ويحصل التتابع في حقّه في خمسة عشر يوماً على طريقة ما تقدّم .

« توبة من الله » نصب أمّا على المصدرية او على أنّه مفعول له اى تاب الله عليكم توبة بالكفارة اى قبلها منكم أو شرع ذلك للتوبة اى لقبولها من تاب اذا قبل التوبة ومن الله صفة التوبة واعترض بانّه لا ذنب له في القتل خطأ فلا يحتاج الى التوبة ويمكن أن يقال : الكلام جار على ما ذكر في خواطرهم من أن قتل المؤمن يوجب الاثم اى ان زعمتم انّ ذلك اثم فانّ الله قد تاب عليكم .

ويحتمل أن يكون المراد بالتوبة أنّه لا يخلو من ترك احتياط ومن ندم واسف على ما فرط منه واحتمل في مجمع البيان أن يراد بالتوبة هنا التخفيف من الله في

النقل من الرقبة الى الصّوم لانه تعالى انما جوّز للقاتل العدول الى الصّيام تخفيفاً ويكون كقوله : « علم أن لن تحصوه قتاب عليكم »

« وكان الله عليمًا » بكلّ شيء من الأشياء « حكيمًا » فيما يأمر به وينهى عنه مطلقا وخفاء الحكمة في بعض الاوقات علينا مثل التوبة في هذا المقام وإيجاب الكفارة والدّية مع عدم التكليف وكذا ايجابها على العاقلة من غير مدخليتها لا يستلزم نفي الحكمة لقصور أفهامنا عن التفكر لها والوصول الى العلم بها .

السابعة :

« وكتبنا عليهم فيها » اي فرضنا ووجبنا على اليهود لتقدّم ذكرهم في التوراة « أن النفس بالنفس » اي يقتل بها اذا قتلها بغير حقّ « والعين بالعين » اي تفتأ بها « والأنف بالأنف » اي يجدد به « والأذن بالأذن » اي يقطع بها « والسّنّ بالسّنّ » اي يقلع به « والجروح قصاص »

اي كلّ جرح يمكن القصاص فيه غير المذكورات كالشفتين والذكور والانثيين واليدين والرجلين ونحوها فانه يثبت لصاحبه القصاص فيه وكذا في الجراحات فانه يقتصّ بمثلها الواضحة بالواضحة والهاشمة بالهاشمة والمنقلة بالمنقلة الا المأمومة والجائفة لعدم امكان القصاص فيهما بلوغ الاولى امّ الراس والثانية الجوف واستلزام القصاص فيهما التّغريب بالنفس كما قالوه فيجب فيهما الدّية المقدّرة .

وكذا ما لا يمكن القصاص فيه من رضّ لحم او فكّ عظم او جراحة يخاف فيها التلف وفيها ارض مقدّرة معلومة في محالّها . وليس في الحكم اجمال بعد تفصيل بل عموم بعد خصوص ويخص من العموم بعض أفرادها لدّلة اقتضته . والقصاص مصدر يراد به المفعول اي الجروح مقاصّة بعضها ببعض .

« فمن تصدّق به » اي بالقصاص الذي وجب له ، وتصدّق به عبارة عن العفو عنه واسقاطه من ذمّة الجاني « فهو كفارة له » اي للمصدّق الذي هو المجروح او وليّ الدّم يكفّر الله ذنوبه به وفيه حتّ على العفو وعن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله

عليه السلام عن قول الله عز وجل : (فمن صدق به فهو كفارة له) قال : يكفر عنه ذنوبه بقدر ما عفى من جراح وغيرها .

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» حيث ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي الموجبة للعقاب . واختلف في المراد بمن ، فقيل : هم اليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله ، وقيل : هو عام في كل أحد وهذا هو الظاهر لعموم اللفظ وهو يوجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً في شريعتنا وإن كان مكتوباً في التوراة ولاخفاء في ذلك لتظافر الأخبار به وانعقاد اجماع الأمة عليه .

الثامنة :

«وجزاء سيئة سيئة مثلها» سمى الفعلة الثانية سيئة مع أنها ليست كذلك للازدواج أو لأنها تسوء من تنزل به والمعنى أنه يجب فيما إذا قولت الاساءة أن تقابل بمثلها من غير زيادة أو تجاوز عما فعل به ، ونحوها في الدلالة على اعتبار المجازاة والمكافاة من غير تجاوز عن المحدود قوله تعالى : (فإن عاقبتم فاعقبوا بمثل ما عوقبتم به ... الآية) .

«ومن عفى» عماله المؤاخذة به «وأصلح» بينه وبين خصمه بالتجاوز والاعضاء ويمكن أن يراد بالاصلاح العفو الحسن الغير المشتمل على الأذى والمنة .

«فأجره على الله» عدة مبهمه تدل على عظم الموعد به «أنه لا يحب الظالمين» قال الشيخ في التبيان : « قيل في معناه وجهان : أحدهما أنني لم أرغبكم في العفو عن الظالم لأنني أحبه بل لأنني أحب الاحسان والعفو . والثاني أنني لا أحب الظالم بتعدي به ما هو له الى ما ليس له في القصاص ولاغيره .

قلت : وعلى الثاني فيه تنبيه على ان الانتصار لا يكاد يؤمن فيه من يتجاوز السوء والاعتداء خصوصاً في حال التهاب الحمية فربما كان المجازي من الظالمين وهو لا يشعر . وفيها دلالة واضحة على حسن العفو عدم الانتقام فانه موجب للأجر العظيم كما أشعر به قوله تعالى : (فأجره على الله) فان الذي يكون على الله تعالى يكون شيء عظيم لا يقدر عليه غيره .

ودلّ على ذلك غيرها من الآيات كقوله تعالى : (ادفع بالتي هي أحسن السيئة) وقوله : (ولمن صبر وغفر فإنّ ذلك من عزم الأمور) وقوله : (ولئن صبرتم فهو خير للصابرين) ونحوها .

وفي الحديث عنه ﷺ : إذا كان يوم القيامة نادى مناد من كان له على الله أجر فليقم قال : فيقوم خلق كثير فيقال لهم : ما أجركم على الله ؟ - فيقولون : نحن الذين عفونا عنّ من ظلمنا . فيقال لهم : ادخلوا الجنة باذن الله .

التاسعة -

« ولمن انتصر بعد ظلمه » من اضافة المصدر الى المفعول وتنصر قراءة والمراد به أخذ حقه بعد ما ظلم وتعدّى عليه .

« فاولئك ما عليهم من سبيل » من اثم ولا اعتراض فانه اخذ ما كان له وفيه ادلالة على جواز القصص في النفس والطرف والجروح من غير توقف على حاكم الشرع ، وقيل : معناه أنّ له أن ينتصر على يد سلطان عادل بان يحمله اليه ويطالبه بأخذ حقه منه لان السلطان هو الذي يقيم الحدود يأخذ للمظلوم من الظالم .

قال الشيخ في التبيان : ويمكن الاستدلال بذلك على أنّ من ظلمه غيره يأخذ ما كان له اذا قدر أن يأخذ من ماله بقدره ولا اثم عليه . وظاهره أنّ الآية محمولة على العموم من الجنایات والمال ويؤيد العموم قوله :

« اتما السبيل على الذين يظلمون الناس » يبتدئونهم بالظلم والاضرار ويأخذون ما ليس لهم ويعتدون عليهم تجبراً وظلماً .

« ويبغون في الارض بغير الحق » فاولئك لهم عذاب اليم « على ما صدر منهم من الظلم والبغى بغير الحق » .

العاشره -

« أم لم ينبأ بما في صحف موسى وإبراهيم الذي وفى » أى تمّم وكمل ما امر « ألا تزر وازرة وزر اخرى » ان هى المخففة من الثقيلة وهى مع ما بعدها فى محل الجر بيان لما فى صحف موسى أو فى محل الرفع على أنّه خبر مبتدأ محذوف أى هو الا تزر

واذرة الى آخره والجملة استينافية كأنه قيل : ما في صحف موسى و ابراهيم؟
فاجاب به . و فيها دلالة على عدم جواز مؤاخذه غير الجاني بذنبه ولا أخذ شيء من
شخص بسبب فعل شخص آخر الا انه مستثنى من ذلك بالنص والاجماع أخذ الدية
من العاقلة مع كون الجاني غيرها .

ولا ينافي ظاهر الآية قوله وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : من سن سنة سيئة فعليه وزر من عمل بها
الى يوم القيامة لان ذلك من وزره ، ولا قوله : (وليحملن أثقالاً مع أثقالهم) لان
ذلك لسنة سنوها .

كتاب القضاء والشهادات

وفيه آيات : الاولى -

« وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهوائهم » أمر له ﷺ بان يحكم بين أحبار اليهود بما انزل الله اليه وعدم جواز متابعة أهوائهم فيجب علينا ذلك ايضاً والأمر للوجوب .

الثانية :

« فلا وربك » معناه فوربك لنسألنهم ولامزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيدت في ثلاث يعلم لتأكيد وجوب العلم « لا يؤمنون » جواب القسم « حتى يحكموك فيما شجر بينهم » اختلف واختلط ومنه الشجر لتداخل أغصانه والمعنى انهم لا يزعمون أن الايمان يحصل لهم بمجرد اللسان مع المخالفة بالقلب وعدم الرضا بالحكم اذالم يوافق طباعهم وانما تحصل لهم حقيقة الايمان اذا جعلوك حاكماً عليهم فيما وجد منهم من المخالفة في امورهم .

« ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت » مما حكمت اى لاتضيق صدورهم من حكمك ولا التشكيك فيه « ويسلموا تسليماً » اى ينقادوا ويدعنوا لما تأتى به من قضائك لا يعارضونه بشيء وتسليماً تأكيد للفعل بمنزلة تكريره كأنه قيل : وينقادوا لحكمك انقياداً لاشبهة بظاهرهم وباطنهم فاذا حصل منهم ذلك حصل منهم الايمان . وفي الآية دلالة تامة على الرضا بالحق وعدم التضجر به بل هو منافق للايمان وليس ذلك مخصوصاً به ﷺ اذ الظاهر أن ذلك لعدم متابعتهم ﷺ في أحكامه وهى التي نزل به القرآن ووردت به السنة المطهرة فحيث ما تحقق انكار الحق من عالم بها ترتب عليه الأمر المذكور اذ هو نفس انكار حكمه ﷺ .

الثالثة :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله» أى من كتم حكم الله الذى أنزله فى كتابه سواء حكم بغيره اولم يحكم لكنّه أخفى حكم الله مستهيناً به معتقداً أن ذلك الكتمان هو الحق ، فاولئك هم الكافرون ، لاستخفافهم بالشرع وانكارهم الضرورى من الدين وبدون القيدهم الظالمون لحكمهم بخلاف الحق والفاسقون لخروجه عن الشرع. وانما عممنا الحكم لما فى الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام الواردة بأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر .

روى أبو بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : من حكم فى درهمين بغير ما أنزل الله عز وجل فهو كافر بالله العظيم ، وروى عبد الله بن مسكان مرفوعاً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من حكم فى درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من أهل هذه الآية : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون » فقلت : وكيف يجبر عليه ؟ - فقال : يكون له سوط ويجبره فان رضى به والأضر به بسوطه وحبسه .

وجه الكفر عدم الانقياد الى أوامر الله وعدم الاعتراف بها كما أشرنا إليه . وروى البراء بن عازب عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم : أن الآيات الثلاث فى الكفار خاصة أورده مسلم فى الصحيح .

الرابعة -

«واذا حكمت بين الناس» الخطاب للولاء والحكام والكلام معطوف على ما قبله أى يأمركم حال الحكم بين الناس ان تحكموا بالعدل أى بالانصاف والتسوية من غير ميل الى أحد الخصمين فقد روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلى عليه السلام : سو بين الخصمين فى لحظك ولفظك .

قال فى مجمع البيان : وورد فى الآثار : أن صبيّين ارتفعا الى الحسن بن على عليهما السلام فى خط كتبهما وحكماء فى ذلك ليحكم أى الخطين أجود فبصر به على

عليه السلام فقال : يا بنى انظر كيف تحكم فان هذا حكم من الله يسألك عنه يوم القيامة ولا يخفى ما فيه من المطالعة في العدل حال الحكم ، والاية ظاهرة في وجوبه فليكن الحاكم على حذر من مخالفة ذلك .

الخامسة -

«انا أنزلنا اليك الكتاب» اى القرآن «بالحق» حال منه «لتحكم بين الناس بما اراك الله» اى بما أعلمك الله من الأحكام المنزلة بالوحى فالارادة هنا من الرؤية بمعنى العلم لا بمعنى الاعتقاد والراى الذى يحصل من الاجتهاد كما زعمه من جواز الاجتهاد على النبى ﷺ .

وما يقال : انها لو كانت بمعنى العلم لاستدعت ثلاثة مفاعيل اضعف اما أولاً فلجواز كون ماصدرية واما ثانياً فلا أن الجملة المتعلقة بها العلم تقوم مقام المفعولين ومتعلق الاعلام هنا الأحكام المنزلة وهى بمعنى الجمل فلا اشكال .

وما ذكره القاضى من وجه النزول افتراء على الرسول ﷺ لاستلزامه انه صلى الله عليه وآله هم ان يعين الخائن وهو بعيد عنه ﷺ .

والذى أورده في مجمع البيان : أن أباطمة بن أبيرق قد قُب عليه رفاة بن زيد واخذله طعاماً وسيفاً ودرعاً فشكى رفاة الى ابن أخيه قتادة بن النعمان وكان قتادة بديراً فتجسس في الدار وسألا أهلها فقال بنو أبيرق : ما صاحبكم الا لبيد بن سهل رجل ذو حسب ونسب فأصط لبيد سيفه وخرج اليهم وقال : يا بنى مسروق أترموني وانتم أولى فاندفعوا عنه .

وانى قتادة رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله إن أهل بيت من أهل سوء غدوا على عمى فخرقوا عليه من ظهرها وسرقوا له طعاماً وسلاحاً فقال له رسول الله ﷺ : أنظر في شأنكم فلمّا سمع بذلك رجل من بطنهم الذى هم منهم جمع رجالاً من أهل الدار ثم انطلق الى رسول الله ﷺ فقال : ان قتادة وعمه عمدا الى أهل بيت من آلهم حسب ونسب ورموهم بالقبيح .

فلمّا أنى قتادة رسول الله ﷺ بعد ذلك ليكلّمه جبهه رسول الله ﷺ جبهاً

شديداً وقال : عمدت الى أهل بيت ذوحسب ونسب تأتهم بالقبيح ؟ - فقام قتادة من عند رسول الله ﷺ ورجع الى عمه فقال : ليتنى مت ولم أكن كلمت عمداً فنزلت ، وبلغ أباطمة منازل فهرب الى مكة وارتد كافراً .

وليس في ذلك شيء سوى أنه ﷺ خاصم عمن رآه على ظاهر الايمان وكان في الباطن بخلافه « ولا تكن للخائنين » اى لأجلهم والذب عنهم « خصيماً » للبراءة او المراد بذلك أمته ﷺ كما قاله في مجمع البيان ، او المراد لاتبادر بالخصام والدفاع عن أحد الخصمين الا بعدان تبين وجه الحق فيه .

السادسة -

« فان جاؤك فاحكم بينهم او أعرض عنهم » الظاهر من أكثر التفاسير أن الآية نزلت في اليهود الذين تحاكموا الى النبي ﷺ .

وقيل : انهما في بنى قريظة وبنى النضير لما تحاكموا اليه ومقتضى الآية تخير النبي ﷺ ومن يقوم مقامه من الأئمة حتى العلماء اذا تحاكم اليهم أهل الكتاب بين أن يحكموا بينهم بالعدل الذى هو مقتضى شرع الاسلام وبين أن يعرضوا عنهم ويحيلوهم على شرعهم ان كان فى شرعهم حكم ، وعلى هذا أصحابنا الامامية وافقهم الشافعية .

واوجب الحنفية أنهم اذا احتكموا اليها هملوا على حكم الاسلام واختاره القاضى في تفسيره قال : لاننا التزمنا الذب عنهم ودفع الظلم منهم ثم قال : والاية ليست في أهل الذمة ولا يخفى ما فيه من مخالفة المفسرين في ذلك لحكمهم بانها في أهل الذمة ويؤيده السابق عليها واللاحق لها فانها بيان لأحوالهم ودفع الظلم عنهم لاتعين الحكم عليهم فان دفع الظلم واجب سواء التزمنا الذب او لا عن المسلم والكافر اذ الظلم قبيح ودفعه مهما امكن واجب .

وحيث بينا أن أصحابنا على التخيير بين الأمرين ورواياتهم عن أئمتهم متظافرة بذلك اندفع ما ذهب اليه بعضهم من انها منسوخة بقوله : « وان احكم بينهم بما انزل الله » لان ذلك لا ينافى التخيير اذ على تقدير اختيار الحكم بينهم بمقتضى شرعنا يجب

ذلك قطعاً كما دلّ عليه قوله :

« وان حكمت بينهم فاحكم بينهم بالقسط » اى العدل الذى أمر الله به ، على أنّا نقول : التخيير بين الحكم والاعراض ممّا أنزل الله فالحاكم بكلّ من الأمرين حاكم بما أنزل الله فتأمل .

السابعة -

« ولا تشعروا بآياتي » اى لا تستبدلوا بها « ثمناً قليلاً » تقييده بالقلة لا يدلّ على أنّه اذا كان كثيراً يجوز شراؤه به لانّ المقصود منه أنّ اى شيء باعوا به آيات الله كان قليلاً وانه لا يجوز أن يساويه فانّ كلما في الدّنيا قليل بالنسبة الى الآخرة : قال في مجمع البيان : وفي هذه الآية دلالة على تحريم أخذ الرّشا في الدّين لانه لا يخلو امّا أن يكون أمراً يجب اظهاره او يحرم اظهاره فلا أخذ على كلا الوجهين حرام ثم قال : وهذا الخطاب متوجّه ايضاً الى علماء السوء من هذه الامة اذا اختاروا الدّنيا على الدّين فيدخل فيه الشهادات والقضايا والفتاوى وغير ذلك .

الثامنة -

« يا ايّها الذين آمنوا اطيعوا الله » اى الزموا طاعته فيما أمركم بهونها كم عنه . « واطيعوا الرّسول » في ذلك ايضاً لانّ طاعته طاعته ومن يطع الرّسول فقد أطاع الله وافراده بالطاعة تفخيماً لشأنه .

« واولى الأمر منكم » قيل هم العلماء المجتهدون وقيل : امراء المسلمين الحكام عليهم وان كانوا جابرين وهذا هو المشهور بين العامة فهم يوجبون طاعة حكام الجور وان كانوا فساقاً وهذا القول واضح الفساد وكيف بأمر الله بطاعة ظالم ويقرنه مع نفسه ورسوله في الطاعة مع أنّه نهى على الاطلاق عن ادنى ميل اليه بقوله : « ولا تاتوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار » .

قال في الكشاف : المراد باولى الأمر منكم امراء الحق لأنّ امراء الجور الله ورسوله منهم بريّان فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم وانما يجمع

بين الله ورسوله والامراء الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما . وقال عند قوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » ما يدل على منع أى حليفة من قبول الدعوة من حكام الجور ولوعلى أمر مشروع .

ومما ينبته على فساد ذلك أن حكام الجور كثيرون فقد يختلفون فلا يعلم متابعة ايهم تجب ، ولانه يجب على الرعية منعهم اذا ارتكبوا منكراً وتركوا معروفاً من باب الحسبة فكيف تجب اطاعتهم .

ولو قيل : انما تجب اطاعتهم لو أمروا بالعدل وكانوا على الحق لامطلقا قلنا : ظاهر انه تعالى لا يأمر باطاعة من يكون جابراً على غير الحق وان كان ما يأمر به في مادة خاصة موافق للحق والعدل لعدم وقع من هذا حاله فى النفوس حتى ينقاد الى أمره وهو مما ينافي الحكمة من الأمر بالاتباع ولانه اذا كان المأمور به حقّاً فلا خصوصية له بهم بل هو واجب في نفسه .

والذى رواه أصحابنا عن الباقر والصادق عليهما السلام أن المراد بأولى الأمر هناهم الأئمة من آل محمد عليه السلام اوجب الله طاعتهم على الاطلاق كما اوجب طاعته وطاعة رسوله وهذا هو المناسب لحكمته تعالى فانه لا يجوز أن يوجب طاعة أحد على الاطلاق الا من ثبت عصمته وعلم أن باطنه كظاهره وامن منه الغلط والأمر بالفيح وذاك لا يحصل فى الامراء ولا فى العلماء سواهم عليه السلام جلّ تعالى أن يأمر بطاعة من يعصيه . وبدل على ذلك انه تعالى لم يقرن طاعة اولى الأمر بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته الا اولوا الأمر فوق الخلق جميعاً كما أن الرسول فوق اولى الأمر وفوق ساير الخلق وهذه صفة أئمة الهدى من آل محمد صلوات الله عليهم الذين ثبتت امامتهم وامانتهم وعصمتها وانفقت الامّة على علو مرتبتهم .

« فان تنازعتم فى شىء » فان اختلفتم فى شىء من امور دينكم « فردوه » اى المتنازع فيه « الى الله والى الرسول » والمخاطب بهذا الخطاب هو المخاطب بالاطاعة أعنى الرعية كما يقتضيه نظم الكلام ولعل عدم ذكر اولى الأمر هنا نظراً الى أن الرد اليهم فى الحقيقة

هو الردّ الى الله وإلى الرسول لأنهم يقومون مقام الرسول وهم الحافظون لشريعته وخلفائه في أمته فجروا مجراه فيه .

وينبّه على ذلك مارداه الكليني عن يريد العجلي عن الباقر (عليه السلام) (الى ان قال):
 ثم قال للناس : « يا ايّها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم » ايّانا عنى خاصّة أمر جميع المؤمنين الى يوم القيامة بطاعتنا فان خفتم تنازعاً في أمر فردّوه الى الله والى الرسول والى ولاة الأمر منكم كذا نزلت وكيف يأمرهم الله بطاعة اولى الأمر ويرخص في منازعتهم انما قيل ذلك للمأمورين الذين قيل لهم : اطيعوا الرسول واولى الأمر منكم ونحوها من الاخبار .
 ثم انه تعالى أكّد ذلك بقوله : « ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » لدلالته على أن عدم الردّ اليهم يخرج عن الايمان .

« ذلك » اشارة الى طاعة الله ورسوله واولى الأمر والردّ الى الله والرسول « خير لكم وأحسن تأويلاً » اي أحمد عاقبة من آل يؤول اذا رجع والمآل المرجع والعاقبة سمى تأويلاً لانه مآل الأمر وقيل : معناه أحسن من تأويلكم انتم من غير ردّ الى الكتاب والسنة لأن الردّ الى الله والرسول ومن يقوم مقامهما أحسن لامحالة من تأويل بغير حجة .

قال في مجمع البيان : واستدل بعضهم بقوله : « وان تنازعتم في شئ فردّوه الى الله » على أن اجماع الامّة حجة بان قالوا : انما أوجب تعالى الردّ الى الكتاب والسنة بشرط وجود التنازع فدلّ على انه اذا لم يوجد التنازع لا يجب الردّ ولا يكون كذلك الا والاجماع حجة .

ثم قال : وهذا الاستدلال انما يصحّ لو فرض انّ في الامّة معصوماً حافظاً للشرع واما اذا لم يفرض ذلك فلا يصحّ لان تعليق الحكم بشرط اوصفة لا يبدل على أن ماعداه بخلافه عندا كثر العلماء فكيف اعتمدوا عليه ههنا على أن الامّة لا تجتمع

على شيء إلا عن كتاب اوسنة فكيف يقال: انها إذا اجتمعت على شيء لا يجب عليها الرد الى الكتاب والسنة وقد ردت اليهما.

قلت: في كلا الوجهين بعد ان يجوز أن يكون المستدل بها من يقول بحجية مفهوم الشرط ومن عداه يستدل بغيرها على حجية الاجماع، وبأن الظاهر من الرد اليهما الرد الى صريحهما ومع الاتفاق يكفي في صحة ما أجمعوا عليه الاستنباط عنهما كما يقوله المخالف.

والحق أن هذا الشرط لا عبرة بمفهومه فإن الرد الى الله والرسول عندنا ثابت في جميع الاحكام اختلف فيها اذ اتفق خصوصاً بعد ما ثبت بالأدلة القطعية أن حجية الاجماع لدخول المعصوم الذي يمتنع عليه الخطأ وما يبيناه من أن الرد الى الله والرسول الرد الى اولي الأمر فتأمل.

والمدكور في التفسير الكبير للرازي: «أن قوله: فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ان كنتم الخ اشارة الى الحكم بالقياس وتكون الاشارة الى الاجماع حاصلة من قوله: واولي الأمر منكم.

قال: فحاصل الآية الخطاب لجميع المكلفين بطاعة الله تعالى ثم لمن عدا الرسول بطاعة الرسول ثم لما سوى أهل الحل والعقد بطاعتهم ثم أمر أهل استنباط الأحكام من مداركها ان وقع اختلاف واشتباه بين الناس في حكم واقعة أن يستخرجوا لها وجهاً من نظايرها وأشباهاها انتهى ولا يخفى بعده فإن القياس ممّا وقع النهي عن اتباعه في كلام الله والرسول على ما ثبت في محله فكيف يكون مأموراً بالرجوع اليه.

ثم أكد ما تقدم بقوله: «الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما أنزل إليك» من القرآن «وما أنزل من قبلك» من التوراة والانجيل يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت قيل: هو كعب بن الأشرف، وقيل: هو كاهن من جهينة اراد المنافق أن يتحاكم إليه، والمروى عن أئمتنا عليهم السلام ان المعنى به كل من يتحاكم اليه ممن يحكم بغير الحق. وأصل الطاغوت طغيوت قدمت الياء على العين

وقلبت وهو من صيغ المبالغة في الطغيان ويطلق على الواحد والجمع كقوله : «والذين كفروا أولياؤهم الطَّاغوت» .

« وقد امروا أن يكفروا به » لقوله : « فمن يكفر بالطَّاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى » والمراد أن من هذا حاله فهو يزعم الايمان وليس بمؤمن لقولهم : زعموا مطية الكذب .

ففيها دلالة على أن بين الايمان وارادة التَّحَاكُم الى الطَّاغوت كمال المنافاة والبعد يمتنع اجتماعهما في شخص واحد . وفي أخبارائمتنا عليه السلام : ان إرادة التَّحَاكُم إلى حكام الجور داخلة في الآية .

روى أبو بصير عن الصادق عليه السلام قال : أيُّما رجل كان بينه وبين أخ له ممارسة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل : (الم تر الى الذين يزعمون ...) الآية . وروى أبو بصير عنه عليه السلام في حديث قال فيه : لو كان على رجل حق فدعوته الى حكّام أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له من حاكم الى الطَّاغوت وهو قول الله عز وجل : الم تر الى الذين يزعمون الآية .

وفي رواية عمر بن حنظلة قال : سألت الصادق عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السُّلطان او الى القضاة أيحل ذلك ؟ فقال : من تحاكم الى الطَّاغوت فحكم له به فائماً يأخذ سحتاً وان كان حقه ثابتاً لانه أخذ بحكم الطَّاغوت وقد أمر أن يكفر به الحديث .

ثم ان الظاهر من الآية أن ارادة التَّحَاكُم الى الطَّاغوت حرام بل كفر وبانضمام الروايات يظهر أن التَّحَاكُم إلى حكّام الجور كذلك وإن كان حقاً ثابتاً في نفس الأمر كما يعطيه صريح الرواية الأخيرة ويظهر من أبى الصلاح القول بذلك فانه منع من التوصل بحكم المخالف للحق الى الحق اذا كان الغريم

من أهل الحق والأكثر من الأصحاب على الجواز .

واستدل لهم العلامة في المختلف بأن للإنسان أن يأخذ حقه كيف أمكن ، وبأنه كما جاز الترافع مع المخالف إلى المخالف توصلاً إلى استيفاء الحق فليجز مع المؤمن الظالم لمنع الحق ، وفيه نظر فأننا لانسلم أن لكل ذي حق أخذ حقه كيف أمكن والألا لتفت فائدة التحاكم إلى الحق ونصب الحاكم إلا أن يخص ذلك في حال عدم الحاكم بالحق واستلزام الترك فوته فيجوز لمكان التعمد وثبوت الحق فيما بينه وبين الله . وبالجمله فظاهر الآية بانضمام الروايات يقتضى الاحتياط التام في أخذ الحق .

« ويريد الشيطان أن يضلهم » بما زين لهم من ارادة التحاكم إلى الطاغوت « ضلالاً بعيداً » وفيه اشارة الى أن ارادة ذلك ارادة من الشيطان أن يضلهم عن الحق والهدى .

« و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله » في القرآن من الأحكام فاعملوا بها « والى الرسول » لتنظروا حكمه وتتبعونه « رأيت المنافقين يصدّون عنك صدوداً » اى يعرضون عن المصير اليك وعن العمل بالأحكام المنزلة الى غيره ممّا هو موافق لطبعهم ورأيهم .

« فكيف اذا اصابهم مصيبة » اى كيف يكون حالهم أو كيف يصنعون اذا نالتهم من الله نكبة وعقوبة « بما قدّمت أيديهم » اى من ارادة التحاكم الى الطاغوت واطهار السخط وعدم الرضا بحكمك بينهم بالحق « ثم جاؤوك يحلفون بالله ان اردنا إلا احساناً وتوفيقاً » .

اى يعتذرون اليك ويقسمون انهم لم يريدوا بالتحاكم الى الطاغوت إلا التخفيف عنك ويقولون : انّا نحشمك برفع الصوت في مجلسك والخصومة عنده والألّ التوفيق بين الخصمين بالتماس واسطة يصلح بيننا من دون الحمل على الحكم المرّ . قيل : إن المعنى بالآية عبد الله بن أبى والمصيبة ما أصابها من الذلّ حال

رجوعهم من غزوة بنى المصطلق حتى نزلت سورة المنافقين واضطرّ الى الخشوع والاعتذار كما يعلم من تفسير هذه الآية من مجمع البيان ، او مصيبة الموت لما نضرّع الى رسول الله ﷺ في الاقالة والاستغفار واستوهبه ثوبه ليتقى به النار .
« أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم » من النفاق والشرك « فأعرض عنهم » ولا تمنابهم على ذلك « وعظهم » خوّفهم من العقوبات وعدهم بالثواب إن رجعوا وتابوا .

« وقل لهم في أنفسهم » يحتمل أن يتعلّق بقوله : « قولاً بليغاً » اى قل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم مؤثراً في قلوبهم يفتنمون به ويستشعرون عنه الخوف . وما يقال : إن معمول الصفة لا يتقدّم على الموصوف فهو في غير الظرف لتوسّعهم فيه .

ويحتمل أن يكون متعلّقة بلهم والمعنى قل لهم في أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولاً بليغاً تبلغ بهم المراد بأن الله يعلم ما في قلوبكم لا يخفى عليه فلا يفيدكم ابطانه وأصلحوا أنفسكم وطهّروا قلوبكم والاّ نزل بكم النقمة كما نزلت بالمجاهرين او انّ المعنى قل لهم في أنفسهم خالياً بهم ليس معهم غيرهم ساراً لهم في النصيحة لانّها في السرّ أنجع والامتحاض أدخل .

وفيه اشعار بأن سبب نزول المصايب الذنوب والحثّ على استعمال حسن الخلق بين الناس والملازمة معهم وعدم الخشونة والغلظة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو كان المقول له كافراً وناهيك بقوله تعالى موسى وهارون : (وقولا له قولاً ليناً) .

التاسعة - .

« يا أيها الذين آمنوا اذا جائكم فاسق نبأ » الفسوق الخروج عن الطاعة ولعلّ المراد هنا ما يخرج به صاحبه عن العدالة فيكون المراد به الكبيرة ، والنسباً الخبر وتشكيكهما يدلّ على ارادة العموم في كلا الموضعين والمعنى اذا جاءكم أيّ فاسق كان بأيّ خبر كان .

«فنبئوا» اى نعرفوا و تفحصوا و تطلبوا بيان الأمر و انكشاف الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق لأن من لا يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذى هو نوع منه .

«أن تصيبوا» كراهة اصابتكم «قوماً بجهالة» اى جاهلين بحالهم «فتصبحوا» فتصبروا «على ما فعلتم نادمين» مغتمين غمّاً لازماً متمنين انه لم يقع .

قال البيضاوى : و تعليق الأمر بالتبيين على فسق المخبر يقتضى جواز قبول قول العدل من حيث أن المعلق على شيء بكلمة ان عدمه عند عدمه و ان خبر الواحد لو وجب تبينه من حيث هو كذلك لما ترتب على الفسق اذ الترتب يفيد العلية . و لا يذهب عليك أن ما ذكره يقتضى قبول خبر مجهول الحال فلا وجه لتقييد القبول بالعدل والأولى في بيانها ان الفسق مانع القبول وعدمه شرط فيه فمالم يعلم رفع المانع و تحقق وجود الشرط لا يعمل فيخرج خبر المجهول .

و ما يقال : ان الأصل عدم الفسق و ظاهر حال المسلم ذلك و من ثم ذهب جماعة الى أن المسلم محمول على العدالة ما لم يظهر فسقه مدفوع بانه معارض باصالة عدم فعل الطاعات و الواقع مثله كثير فلا وجه للحمل عليه و يلزم منه عدم الاعتماد فتأمل .

و في الآية دلالة على اعتبار العدالة في جميع ما يتعلق بالامور الشرعية من الحكم و الافشاء و القدوة في الصلاة و نحو ذلك مما فيه اعتماد على الغير باخباره و من ثم اعتبر أصحابنا في الأجبر للعبادة العدالة لا لان عبادته غير صحيحة في نفس الأمر بل لعدم قبول قوله في ايقاعها كما يعلم من محلها .

العاشرة -

«يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط» اى دائمين على القيام بالعدل والمراد : لتكن عادتكم القيام بالعدل في القول والفعل .

«شهداء لله» تقيمون شهادتكم لوجه الله وطلباً لمَرْضاته غير ناظرين في ذلك أحداً سواء وهو خبير بان او حال عن اسم كان «و لو على أنفسكم» بأن تقرّوا عليها و ذلك لانّ الشّهادة بيان الحق سواء كان على الشّاهد او على غيره .

«أو الوالدين والأقربين» اى ولو كانت عليهم «أن يكن» المشهود عليه غنياً او فقيراً فالله أولى بهما « اى لا تمتنعوا عن الشّهادة لكون المشهود عليه غنياً طلباً لرضاه او فقيراً للترحم عليه فان الله أولى بالغنى والفقير بالنظر في امورهما و معاشهما فلو لم تكن الشّهادة صلاحاً لهما لما شرعها لانه أنظر لعباده من كلّ ناظر و اشفق عليهم من كلّ مشفق .

فهو علّة الجواب اقيمت مقامه و ضمير المثنى راجع الى ما دلّ عليه المذكور وهو جنس الغنى و الفقير لا الى أحدهما و لالواحد ، امّا جعل ضمير يكن راجعاً الى كلّ واحد من المشهود عليه و المشهود له كما صرّح به البيضاوى فقير واضح الوجه اذ لم يتقدّم ذكر المشهود له و دلالة السّوق على خلافه فتأمل .

و في الآية دلالة على جواز شهادة الولد على والده كما ذهب اليه بعض أصحابنا و هو صريح بعض أخبارنا و لكنّ الأكثر على العدم حتّى ادّعى الشيخ في الخلاف عليه اجماع الطائفة و احتجّ لهم العلامة بأنّ الشّهادة عليه نوع عقوق و هو حرام بقوله تعالى : «و صاحبهما في الدنيا معروفاً» و ليس من المعروف الشّهادة عليه و الردّ لقوله و اظهار تكذيبه .

و فيه نظر امّا الاجماع فلا نعرفه الاّ من دعوى الشيخ و هو حجة على من عرفه كما قاله في الدّروس ، و كون ذلك عقوقاً ممنوع ، و لا نسلم أنّ الشّهادة عليه تنافى المصاحبة بالمعروف بل تؤكّدها اذ خلافها ليس معروفّاً كما هو الظاهر ممّا نحن فيه .

و فيها ايضاً دلالة على قبول شهادة العبد على سيّده كما هو الظاهر من بعض الأصحاب و الأكثر على المنع من ذلك و ان جازت على غيره نظراً الى ظاهر

بعض الأخبار مع انه معارض بمثله و هو يوجب سلامة ظاهر الآية فيعمل بعمومها.
فلا يقال : يجوز أن تجب الاقامة و ان لم يجب على الحاكم قبولها ان عرض
عارض يمنع من قبولها كما يجب رد شهادة كثير من الناس وان لم يسقط عنهم اقامتها
لاننا نقول : الرد انما يكون لمعارض خارج بخلاف مانحن فيه . ثم أكد وجوب
الاقامة بقوله :

« ولا تتبعوا الهوى » يعنى هوى أنفسكم في اقامة الشهادة فتشهدوا على
الغنى دون الفقير ملاحظة مصالحكم « أن تعدلوا » يحتمل كلاً من العدل والعدل
فكأنه قيل : لا تتبعوا الهوى كراهة أن تعدلوا بين الناس او ارادة ان تعدلوا
عن الحق .

« و إن تلووا » ألسنتكم عن شهادة الحق و تبدلوا « او تعرضوا » عن أدائها
و تكتموها و هو المروى عن أبي جعفر عليه السلام و قيل : انه للحكام اى و إن تلووا في
الحكم لاحد الخصمين على الآخر او تعرضوا عن أحدهما الى الآخر « فان الله كان
بما تعملون خبيراً » فيجازيكم على ما يصدر منكم من الأفعال التى نهاكم عنها
كالتحريف و الاعراض .

و فيها دلالة على تحريم كتمان الشهادة و تغييرها عما هي عليه . و قد روى
ابن عباس في معنى قوله : (و ان تلووا او تعرضوا) أنهما الرجلان يجلسان بين
يدى القاضى فيكون لى القاضى و اعراضه لأحدهما ، كذا فى مجمع البيان و هو قريب
من القول الثانى .

الحادية عشر :

« و من أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله » اى كتم شهادة الله التى عنده
انه شهد بها و هى شهادته لابراهيم عليه السلام بالحنيفية و الاسلام و انه ما كان على اليهودية
و النصرانية حيث ادّعوا انه كان على أحدهما ، والمعنى لا أحد أظلم من هذا
حيث انه كتم شهادة يعلم بها ، و يحتمل أن يتعلق من الله بكنتم اى كتمها من الله

فلا تبذلها عند الطلب كأنه يريد اخفاءها منه تعالى فكأنه لا يعلم ان الله يعلمها والا لم يكن للكتمان وجه .

او المراد كتمانها من عباد الله على حذف المضاف ويحتمل أن يكون صفة اخرى لشهادة والسبب وان كان خاصاً على ما عرفت الا أن العبرة بعموم اللفظ . فيمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الشهادة مطلقاً كما يمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الحكم والافتاء ممن له أهلية ذلك ولا مانع له بقوله .

« ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى نزلت في أخبار اليهود والنصارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ ونبوته وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والانجيل مبيناً فيهما فويل لهم من كتمان ما انزل الله وهو الأقوى لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

«من بعد ما بيناه للناس في الكتاب» اي الكتب المنزلة من عند الله اي كتاب كان وقيل هو التوراة وقيل هو القرآن .

« أولئك يلعنهم الله » يعنهم من رحمته بايجاب العقوبة عليهم « ويلعنهم اللاعنون » اي من يأتي منه اللعن والمراد انه يدعوا عليهم بالبعد عن رحمة الله واللاعنون هم المسلمون انساً وجناً او الكفار ايضاً باعتبار لعنهم ذلك الشخص في الآخرة كما ورد ذلك او البهايم ايضاً بان يلهمهم الله الدعاء عليهم باللعنة بل كل مخلوق على ما قيل .

قال في مجمع البيان : وفي هذه الآية دلالة على أن كتمان الحق مع الحاجة الى اظهاره من الكبائر و يدخل في ذلك تحريم كتمان شيء من علوم الدين ايضاً وأنه بمثابته في عظم الجرم ويلزمه كما لزمهم من الوعيد .

و قد روى عن النبي ﷺ انه قال : من سئل عن علم فكتمه الجمه الله يوم القيامة بلجام من نار . ثم قال ايضاً : وفيها دلالة على وجوب الدعاء الى التوحيد والعدل لان في كتاب الله ما يدل عليهما تأكيدياً لما في العقول من الأدلة .

قلت: على هذا يمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الشهادة بل على تحريم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الشرائط لأن في كتاب الله ما يدل على ذلك . ولا يبعد الاستدلال بها على جواز لعن من يصدق عليه أحد الأمور المذكورة الموجبة بكتمان الحق " لأن الله تعالى قد لعنه وأخبر باستحقاقه اللعن من الناس وغيرهم .

«الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا» ما أفسدوه بالكتمان أو أخلصوا واستمروا وأعلى التوبة ، أو ضمو العمل الصالح إليها على ما تقدم «وَيَتَنُوءُ» اظهروا التوبة ليعلم أنهم تائبون ويعلم الناس ان ما فعلوه كان قبيحاً ومن ثم قيل : من ارتكب المعصية سرّاً كفاه التوبة سرّاً ومن أظهر المعصية يجب عليه أن يظهر التوبة ، أو المراد يبينوا التوبة باخلاص العمل .

ولا يبعد أن يكون أصلحوا و يتنوءوا وأمثال ذلك مما وقع في القرآن بعد التوبة إشارة الى كمال التوبة بالندم الى جميع المعاصي والعزم على تركها فيمتخلص من حقوق الله بالتوبة ومن حقوق الناس بإبراء الذمة من كل حق يحتاج الى الإبراء .

«فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ» أقبل توبتهم والأصل في أتوب أفعل التوبة فإذا وصل بعلى دل على ان معناه قبولها .

«وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» صيغة المبالغة أما لكثرة ما يقبل التوبة وأما لأنه لا يرد تائباً منيباً أصلاً ، وفي وصفه بالرحيم بعد وصفه بالتوَّاب دلالة على أنه تعالى يسقط العقاب عند التوبة تفضلاً منه ورحمة من جانبه كما ذهب اليه أصحابنا الإمامية لا أنه واجب عليه عقلاً كما ذهب اليه المعتزلة وقد وقع الإجماع مناً ومنهم على قبول التوبة منه تعالى واسقاط العقاب عندها وهو الظاهر من الآيات وإن اختلف في كون الاسقاط بالوجوب أو التفضل .

قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ...»

الآية : « اعلم أن من شرط التوبة الندم على ما مضى من القبيح والعزم على ان لا يعود الى مثله في القبح فان هذه التوبة اجمع المسلمون على سقوطه عنها . ثم قال : وقبول التوبة و اسقاط العقاب عندها تفضل من الله غير واجب عليه عندنا وعند جميع المعتزلة واجب وقد وعد الله بذلك و ان كان تفضلاً و علمنا انه لا يخلف الميعاد » .

ولا يذهب عليك أن آخر كلامه يدل على أن سقوط العقاب عندها واجب سمعاً وهو كذلك لأنه تعالى وعده فيجب الوفاء به وهذا لا ينافى قول المحقق الطوسى في التجريد بعدم وجوب سقوط الذنب عند التوبة لأن مراده بعدم الوجوب عدم الوجوب عقلاً فلا ينافيه الوجوب السمعى .

لا يقال : قوله تعالى في سورة براءة : « ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الآية » صريح في عدم وجوب القبول سمعاً فكيف دعوى الاجماع عليه .

لأننا نقول : ليس في الآية تصريح بان ذلك مع التوبة بل الظاهر منها انه تعالى يعفو الذنب ممن يشاء اذا لم تصدر منه التوبة كقوله تعالى : « و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء » فلا ينافى وجوب السقوط عندها من جهة النقل . اما التوبة عن قبيح مع الاقامة على قبيح آخر يعلم او يعتقد قبحه فقد نسب في مجمع البيان صحتها الى أكثر المتكلمين وعدم الصحة الى أبي هاشم وأصحابه .

و يدل على الأول : أن التوبة اذا كانت عبارة عن الندم على القبيح والعزم على عدم العود اليه فيجوز أن يقع ذلك في الكل والبعض و دليل القبول كما يجرى في الكل يجرى في البعض ايضا .

وما يقال : إن شرط التوبة الندم على القبيح والعزم على عدم العود اليه لكونه قبيحاً و ذلك انما يتأتى مع ترك الجميع ولا يتحقق عن البعض دون البعض فمدفوع بانه على تقدير تسليم الشرطية لامنافاة بين كون القبيح سبباً للتترك والندامة عن البعض دون البعض ألا ترى ان الواجبات مشتركة فى الحسن و لا يقال لمن فعل

بعضها دون بعض أنه لم يصح منه فعله .

والمحقق الطوسي و ان حكم بعدم التبويض الا انه في آخر كلامه رجع عنه حيث قال : والتحقيق أن ترجيح الدّاعى الى النّدم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدّواعى فى النّدم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدّواعى الى الفعل هذا .
و اعتبار كون النّدم فى التّوبة عن القبيح لكونه قبيحا حتّى لو كانت التّوبة لخوف العقاب وطمع الثّواب لم يكن صحيحة بعيد فائتها واجبة وهما يصلحان وجهها للوجوب و من ثمّ لو نوى فى الفعل الواجب القربة بهذا المعنى صحّت على المشهور وان خالف فيه جماعة ، نعم الاخلاص فى النّيّة بحيث لا يكون ملحوظا فيها شيء سوى وجهه تعالى أتمّ وأحسن الا أنّ مثله انما يتأتّى من أصحاب النفوس القدسيّة وقد أشرنا الى طرف من ذلك .

اللهم قرّبنا من رحمتك وباعديننا وبين معصيتك وعاملنا فى افعالنا بالحسنى و ضاعف ثوابنا فى الآخرة بما هو أجلّ واسنى واجعل ما أثبتنا فى هذه الاوراق حجة لنا يوم نلقاك وزريعة فى الوصول الى تحصيل رضاك [انك ذو الفضل القديم و المن العظم] آمين .

تم الكتاب و الحمد لله

فهرس

الجزء الرابع من مسالك الافهام

روافع النكاح

موضوع	صفحة
الاول الطلاق	٢
بحث فى الطلاق فى الحيض (فى التعليقة)	٢٨ - ١٠
فى العدة و احكامها	٤٣
فى الطلاق الثالث و المحلل	٧٥
الثانى الخلع	٨٦
الثالث الظهار	٩٣
الرابع الايلاء	١٠٧
الخامس اللعان	١١٢
السادس الارتداد	١٢٥

موضوع صفحة

كتاب المطاعم و المشارب

- ١٢٦ في اصل الاباحة
١٣٨ ما فيه دلالة على تحريم بعض الاشياء
١٤٦ في اشياء من المباحات

كتاب المواريث

- ١٦٢ ميراث الموالي
١٦٤ التعصيب
١٧٠ الحجب
١٧٣ تقدم الوصية على الدين
١٨٣ بطلان العول و التعصيب

كتاب الحدود

- ١٨٩ حد الزنا و المساحقة
١٩٧ حد القذف
٢٠٣ حد السرقة
٢٠٩ حد المحارب

كتاب الجنايات

- ٢١٤ القصاص في القتل و العفو
٢٢٧ كفارة القتل
٢٣٣ الاتصاف عند القصاص

كتاب القضاء و الشهادات

٢٣٤	الحكم بين اهل الكتاب
٢٣٩	اطاعة الحكام و نفوذ قضائهم
٢٤٣	التحاكم إلى الجبت و الطاغوت
٢٤٥	رد شهادة الفاسق
٢٤٧	اداء الشهادات بالعدل و القسط
٢٤٩	حرمة كتمان الشهادة
٢٥٠	كلام في قبول التوبة

